20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 28 14 JUILLET 1898
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES
DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL,
de 10 fr. sans le Supplément.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*,
Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ IV. Physiologie de l'acte humain

DE L'UTILITÉ DES LANGUES SAVANTES. — LES DESSOUS D'UNE PRÉPOSITION. — ROYAUTÉ ET MINISTÈRE, BUREAUX ET BUREAUCRATES. — MATIÈRES A PENSER ET MATIÈRES A VOULOIR. — GRANDEUR ET DÉCADENCE DE « L'OBJET AIMÉ. » — OÙ NOUS SOMMES LOIN DE LA MONARCHIE ABSOLUE. — LE SANCTUAIRE DE L'ACTE HUMAIN.

Les grands mots de la langue savante, s'ils ont quelquefois l'inconvénient d'écorcher un peu les oreilles profanes, ont aussi, par contre, l'immense avantage d'être ordinairement beaucoup plus précis que les termes vulgaires, et de présenter des idées très claires à ceux qui se sont donné la peine d'en bien saisir, une fois pour toutes, la signification.

Puisque j'ai tant fait que de me lancer déjà dans l'*anatomie* de l'acte humain, pourquoi ne parlerais-je pas aujourd'hui de sa *physiologie ?* Rien de plus logique, après tout, ni de plus limpide comme méthode.

La « physiologie, » en effet, est cette partie de la médecine « qui traite des fonctions des organes dans les êtres vivants » (Littré), tandis que l'*anatomie* « étudie séparément ces mêmes organes, à l'état de repos, pour en pénétrer la constitution » (Littré).

Voilà donc qui cadre à merveille avec le plan que j'ai annoncé. Personne à coup sûr ne s'est scandalisé de me voir transporter métaphoriquement le mot très commode d'*anatomie*, de l'ordre matériel, auquel on l'applique d'habitude, dans le monde de nos opérations psychologiques. Il en sera de même, je l'espère, pour la liberté que je prends d'intituler le présent article : *Physiologie de l'acte humain*. Il reste bien entendu qu'il n'y a rien là qui puisse, de près ou de loin, compromettre le moins du monde le dogme de la spiritualité de l'âme.

Nous avons dressé le catalogue et indiqué sommairement la nature spéciale de toutes les pièces qui composent, bien qu'à des titres fort différents, cet ensemble organique auquel j'ai donné le nom de *système de l'acte humain*, par analogie avec ce qu'on appelle, en histoire naturelle zoologique, le système circulatoire, le système nerveux, le système vasculaire, le système du grand sympathique, etc.

Il nous faut maintenant redonner le souffle de la vie à tous ces éléments disséqués, pour les voir fonctionner, pour observer surtout et de très près la « physiologie » de leurs mouvements d'ensemble, de leurs combinaisons réciproques et de l'influence qu'ils exercent mutuellement les uns sur les autres. Nous passons de l'amphithéâtre de dissection au laboratoire physiologique, où s'observent et s'expérimentent les fonctions organiques de l'être *vivant*.

Au fond, l'acte humain, tel que nous l'entendons en morale, à le prendre séparément et rigoureusement en lui-même, dans son essence propre et constitutive, n'est pas autre chose que *l'acte de la volonté libre*, considérée à l'instant précis où, mise en présence du bien et du mal, elle choisit l'un ou l'autre à son gré. La volonté est donc, tout comme le cœur dans la circulation, le principe moteur de la vie morale, le point de départ et le sujet par excellence de toute responsabilité. C'est à elle seule que la justice divine aura affaire plus tard pour le règlement des comptes de conscience ; nous ne serons punis ou récompensés que de ses œuvres.

C'est une reine, je le veux bien, la reine de l'amour, et par là-même la reine de l'action ; mais, reine seulement dans les limites du domaine soumis à son sceptre ; et si Dieu prend soin de l'avertir qu'il saura contrôler l'exercice de sa royauté, il est d'évidence absolue qu'il s'en tiendra là et ne

lui demandera jamais raison de tout ce qui aura dans l'homme échappé à la direction libre de son autorité. Voilà qui est absolument clair, jusqu'à présent.

Ce qui l'est un peu moins, et sur quoi nous allons réfléchir aujourd'hui, c'est précisément la question de savoir dans quelle mesure cette souveraine est indépendante et quelles limites sont assignées à l'étendue de son empire.

Une pareille étude pourrait facilement devenir subtile et confuse. J'abhorre tout ce qui n'est pas, en fait de doctrine, limpide et diaphane comme cristal de roche. Dans l'intérêt du lecteur, pour lui laisser une empreinte forte des conclusions pratiques auxquelles j'aimerais faire aboutir la présente méditation, je ramène à deux idées fondamentales, très lumineuses, tout ce que j'ai à dire sur la « physiologie de l'acte humain » : l'*indépendance* et l'*étendue* du pouvoir libre de la volonté humaine. Ce qui nous fait deux grosses et fort belles questions à résoudre : 1° jusqu'à quel point la volonté est-elle indépendante dans la production de ses actes ? 2° jusqu'où s'étend le terrain où elle peut librement exercer sa direction motrice ? Ou, en d'autres termes, plus courts, plus faciles à retenir, et tout aussi nets après ce que je viens de dire : 1° de l'*autonomie* de l'acte humain ; 2° du *domaine* de l'acte humain.

I. — *Autonomie de l'acte humain.*

L'acte humain étant par définition un acte libre, et un acte libre étant par définition un acte autonome (indépendant), il peut tout d'abord paraître étrange que je me prépare à disserter sur l'autonomie de l'acte humain, comme sur un point de doctrine qui aurait besoin d'être éclairci et démontré. C'est comme cela pourtant. L'indépendance de la volonté, dans ses plus libres déterminations, est un des plus difficiles problèmes de théorie psychologique et de morale pratique que je connaisse. Voilà pourquoi j'en veux parler avec quelque soin, et pourquoi je l'annonce avec tant de précautions. Entendons-nous bien, tout d'abord, sur la position de la question, comme on dit en style d'école.

Vous avalez un bol de lait. La pepsine de votre estomac se met à l'œuvre et prépare la digestion qui va se terminer par l'assimilation intestinale. Dites-moi si l'acte de la *digestion* stomacale est « dépendant » ou « indépendant » de cet autre acte qui a consisté à avaler la substance alimentaire, et qu'on appelle l'acte de *déglutition ?* Il y a du pour et du contre, du oui et du non à mettre dans la réponse. Il est bien évident que *sans* la déglutition il n'y aurait pas de digestion ; donc, *la digestion dépend de la déglutition.* Mais il est non moins évident que l'acte de digestion s'accomplit tout seul, à part, une fois que le lait est en contact avec la muqueuse de l'estomac, c'est-à-dire après, quelquefois (hélas !) longtemps après la déglutition, et, par conséquent, que la digestion se fait *sans* la déglutition, ou, si vous voulez, en dehors de la déglutition ; donc, *la digestion ne dépend pas de la déglutition.* J'ai souligné dans les deux réponses apparemment contradictoires le mot « *sans* » qui donne bien le point central de l'équivoque et aussi la clef de sa solution.

Réfléchissez-y deux minutes ; vous trouveriez, sans chercher, dix exemples du même genre dans un quelconque des détails de votre vie courante.

L'œil ne voit pas SANS *la lumière ;* l'oreille n'entend pas SANS *l'ébranlement* vibratoire de l'air communiqué au tympan et aux fibres de Corti, et ainsi de suite pour tous les autres sens ; la feuille de papier ne brûle pas SANS *l'approximation* d'une allumette en ignition ; l'amorce fulminante du Lebel ne fait pas explosion SANS *le déclanchement* de la gâchette ; le tuyau de cheminée ne tombe pas sur le crâne du passant SANS *le vent* qui l'arrache et le livre à l'action de la pesanteur ; le courant ne passe pas dans un fil, dans la bobine de Rhumkorff, SANS *le mouvement du doigt* sur un bouton qui établit le contact auparavant interrompu, etc., etc., etc.

Les *actes* de vision, d'audition, de combustion, d'explosion, de gravitation, de circulation électrique, etc., etc., etc., ne se produisent pas respectivement *sans* la lumière, les vibrations de l'air, etc., etc. ; et donc, à cause de ce *sans*, qui indique dépendance, l'on peut et l'on doit dire qu'ils en dépendent. Et pourtant, qui pensera un seul instant que, *considéré en lui-même*, l'acte de vision, d'audition, etc., ne se fait pas sans le soleil, sans le mouvement, sans l'air, etc., etc., qui sont totalement en dehors de la cause interne et propre de la vision, de l'audition, etc., etc.?

Les philosophes ont deux mots très commodes pour fixer la distinction fort simple qui s'impose ici. Il y a, disent-ils, « dépendance *interne* » quand il s'agit d'un élément qui entre dans la constitution même, tout intime, d'une faculté, d'une cause agissante ; ainsi, quand l'on dit que l'acte de *sensation* « dépend » chez nous du corps et de l'âme, c'est bien une dépendance interne qui est en jeu, puisque la participation du corps est *intrinsèquement* nécessaire comme partie même de la cause, dans l'acte de sensation ; et, au contraire, quand il s'agit d'une condition purement extérieure, qui n'est pas cause à proprement parler, mais tout simplement *occasion* et condition d'exercice, on emploie l'expression « dépendance *externe.* »

Dans tous les exemples que je viens de rapporter, c'est visible, la dépendance exprimée par les mots *sans* ceci, *sans* cela, est une dépendance externe. Par raison contraire, il y a donc lieu de ne pas confondre les deux sortes d'*indépendance* auxquelles on peut avoir affaire suivant les cas : indépendance interne, indépendance externe.

C'est précisément ce qui arrive dans le cas qui nous occupe. La volonté libre est, à coup sûr, par définition, et aussi en réalité, indépendante d'une indépendance interne ; en ce sens que, considérée toute seule, en elle-même, comme faculté

spéciale, et prise à part de tout ce qui n'est pas elle, son action ne dépend, ne relève de rien ni de personne, ne subit ou n'attend aucune impulsion du dehors.

Mais cette reine a un ministère, des gens de cour, des domestiques, toute une administration, qui la renseignent, lui préparent la besogne et l'*aident* dans l'exercice de son pouvoir, en lui fournissant les occasions d'agir, d'ordonner, de défendre, de régner enfin. Sous ce rapport, elle est dépendante, d'une dépendance purement *externe* évidemment, comme la chute d'un corps l'est par rapport à celui qui donne un coup de pied sur la table où il était appuyé ; d'une dépendance que comprennent bien tous ceux dont la fonction réclame préalablement le concours « extrinsèque, » mais nécessaire, d'un personnel chargé de les seconder dans une besogne qu'ils ne pourraient jamais accomplir tout seuls.

Or, avez-vous bien remarqué ceci, dans notre analyse de la dernière fois ? *La volonté est aveugle.* Pour une reine, voilà assurément qui est bien gênant. C'est vrai cependant, tout ce qu'il y a de plus vrai ! L'homme *voit* par ses facultés de connaissance, par celles-là seulement ; il *veut* par ses facultés d'appétit, par celles-là seulement. Conclusion : 1° les facultés d'appétit, et, en tête, la volonté, étant aveugles, ne voient goutte, à rien du tout ; 2° n'ayant pas d'yeux ouverts au grand jour, il faut bien qu'elles empruntent ailleurs, à leurs voisines, la lumière directrice ; et voilà par où la volonté, tout en restant en elle-même maîtresse de son action propre, de vouloir et de ne pas vouloir, est cependant très dépendante vis à vis de l'intelligence sans les renseignements de laquelle il lui serait impossible de faire un pas dans la bonne route. Nous allons voir où mène pratiquement cette loi qui est faite à la volonté humaine de ne rien vouloir qui ne lui ait été par avance présenté comme objet de volition par sa sœur l'intelligence.

Avant d'aller plus loin, je crois qu'il est temps de placer ici une observation assez importante.

Pour mieux accentuer le relief propre de chacune de nos facultés, je les ai si bien mises et prises *à part*, les unes en dehors des autres, que je les ai presque personnifiées. Ce système de dissection *anatomique* est excellent, comme clarté de méthode, pour l'analyse détaillée de chacune des pièces qui constituent un ensemble organique. Mais il serait détestable, et absolument faux, c'est évident, si l'on entendait s'y tenir en *physiologie*, alors qu'il faut voir la machine fonctionner dans sa vie d'ensemble, comme elle fonctionne dans la réalité des choses. On courrait risque alors de séparer trop, comme vivant à part, des organes qui ne vivent en fait que d'une vie de perpétuelles relations communes ; et, à force de trop fixer les facultés de l'homme à l'état désagrégé, de séparation contre nature, on finirait par se condamner à ne rien entendre du tout à la synthèse totale du composé humain.

Disons donc maintenant, pour être exact, que ce n'est pas la volonté *qui* veut, chez nous, ni l'intelligence *qui* voit et juge, ni les sens *qui* sentent, ni l'amour *qui* aime, ni la faculté génératrice *qui* engendre, etc., etc.; mais c'est l'homme, la *personne* réunissant tous ces éléments dans une seule et même individualité supérieure d'attribution, c'est le *moi* enfin *qui* veut, comprend, sent et aime. C'est le même « moi » qui comprend, juge et raisonne, qui saisit l'idée de bien, en démêle la réalisation dans les créatures ; et qui, sur ces renseignements, aime ou n'aime pas telle ou telle chose suivant les cas, la veut ou ne la veut pas, choisit ceci ou cela, ou même ne choisit pas du tout, selon que le bien à saisir sollicite son appétit à commander la série pratique des mouvements qui mettent en branle tout le reste du système moteur jusqu'à la possession de l'objet désiré inclusivement, quand il s'agit d'un bien extérieur à posséder ; ou, plus clairement, jusqu'à la simple délectation de complaisance en cet amour idéal du bien, qui se consomme dans les profondeurs de l'esprit par la simple complaisance de la pensée.

Ceci dit, et bien entendu, je reviens à mon explication.

Dépendante, la volonté libre de l'homme ? Elle l'est énormément ! Infiniment plus que ne se l'imaginent les gens qui n'ont jamais guère réfléchi sur tout cela. Pensez donc ! Elle ne peut rien décider, rien signer, rien vouloir enfin, sans l'avis, métaphysiquement nécessaire toujours, de son premier ministre, l'intelligence. Un roi peut encore s'offrir le luxe d'une promenade sur ses terres où il entrera en relations directes avec ses bons et loyaux sujets ; il peut, là-dessus, agir, ordonner, défendre, rendre justice, etc., en passant par-dessus la tête de ses conseillers. La volonté humaine, jamais !...

Imaginez un juge qui en serait réduit à ne juger que sur des dossiers, sans interpellation directe et personnelle des parties en cause, sans aucune conversation avec elles, sans les rencontrer ni les connaître réellement d'aucune sorte, autrement que par les pièces de la procédure ; et qui ne jugerait, entendez-vous ! que sur des dossiers préparés par d'autres, dont pas une enquête, pas une feuille, pas un mot ne serait son œuvre propre... J'en suis désolé, pour ceux que la chose surprendra ! Mais la volonté ressemble fort à ce juge-là. Et si vous voulez bien imaginer que ce juge (la supposition n'est pas déjà si chimérique !) est investi du souverain pouvoir de juger sans appel, capable de juger aussi bien *pour* que *contre* la justice et les conclusions du dossier, suivant les dispositions honnêtes ou malhonnêtes de son cœur, capable de choisir le mauvais parti, alors que le bon est là qui le sollicite, de voir enfin par étude du procès les *meliora* tout en suivant quand même, le misérable ! les *deteriora*, ...si vous imaginez cela, ma foi ! vous serez bien près d'avoir une idée tout à fait exacte de ce qu'est

notre volonté dans sa manière d'être renseignée et de se décider, souvent envers et malgré tous les *meliora proboque* fournis à son libre arbitre par les dossiers de l'intelligence.

Comment l'on pèche, malgré les avis théoriques contraires du jugement intellectuel, c'est ce que nous verrons plus tard. Ne compliquons pas les affaires ; j'ai promis d'être clair, et j'y veux réussir, Dieu aidant.

De tout ce qui précède, je ne retiens pour le moment que ceci : la volonté est dans une dépendance complète vis à vis de l'intelligence, en ce qui concerne la présentation des objets sur lesquels elle doit faire porter son choix.

Banale, cette vérité, et traduite bien justement dans le fameux axiome IGNOTI NULLA CUPIDO, dont je fais, moi, et bien d'autres praticiens avec moi sans doute, le pivot de tous mes jugements dans l'appréciation pratique de l'état de conscience de mes pénitents. On ne veut, on ne peut jamais vouloir, aimer ou haïr, *que ce que l'on connaît.*

Allons-y carrément, et vive la logique, qui ne trompe jamais ! On veut, on aime, on déteste, mathématiquement dans la mesure où l'intelligence nous présente le bien ou le mal dans l'objet de notre volonté.

Vous voyez peu de bien, je dis « de bien » pour vous pratiquement, d'attrait pour votre volonté, dans un certain objet : vous l'aimerez peu, c'est fatal. Vous l'étudiez de plus près, le fréquentez davantage ; vous y découvrez peu à peu des qualités « aimables » qui vous avaient échappé d'abord : et voilà que vous l'aimez déjà davantage. Vu à la loupe, avec cette intensité de perception, souvent erronée, qui vient parfois s'exagérer par le concours des attractions sensibles (pour ne pas dire sensuelles) : alors vous l'aimez à fond, de tout cœur, vous en êtes ravi, toqué, quoi ! Survient brusquement chez vous une disposition qui change tout d'un coup votre angle optique ; vous constatez dans « l'objet aimé » (?!!) un défaut jusque-là inaperçu et qui, je ne sais pourquoi (ou, je le sais trop, et vous le dirai plus tard !) vous heurte désagréablement ; puis, vous en relevez un autre, puis vous grossissez, comme ci-dessus, les imperfections, ainsi que vous l'aviez fait pour les qualités ; enfin, vous redescendez l'échelle de l'amour, quelquefois avec une rapidité vertigineuse, et passez par tous les états de haine, de répulsion, de détestation, correspondant, à l'inverse, aux degrés de votre ascension vers l'adoration parfaite ! Dans cette double série, parallèle toujours, et dans tous les instants, votre volonté s'est pour ainsi dire échauffée ou refroidie, et mise en frais de mouvement, d'attraction et de répulsion, dans la mesure même où l'intelligence lui a grossi ou diminué les caractères aimables de cette chose ou de cette personne quelconque en particulier.

L'amour est aveugle, dit-on ! Je crois bien, et plus aveugle encore que ne le donne à entendre cette maxime de la sagesse populaire, qui entend surtout lui reprocher ainsi ses sottises. Non seulement il juge mal, mais il ne juge pas du tout. J'insiste beaucoup là-dessus. Son affaire est de se démener plus ou moins vivement dans la chasse qu'il fait au *bien* dont il a une soif inextinguible, au morceau qui excite les énergies absorbantes de son appétit infini ; mais, qui lui montre le morceau, qui le met sur sa route, qui le lui peint sous des couleurs fausses ? Qui, qui enfin ? Pas lui, jamais, le pauvre ! Non ; c'est son fameux premier ministre, l'homme aux dossiers, c'est l'intellect. Là-dessus, pour ne pas vous ennuyer par des répétitions inutiles, je vous laisse aux réflexions profondes que ne manquera pas de vous inspirer, je l'espère, ce principe fécond de morale pratique : *Ignoti nulla cupido.*

Si nous parlions un peu de l'intelligence, maintenant ? La chose en vaut la peine ; car, enfin, il importe assez de savoir où elle va puiser les informations qui servent pratiquement de base unique aux mouvements de la volonté, à la genèse de l'acte libre moral, de l'acte humain.

Tout comme pour la volonté, il faut rappeler ici notre explication du début. Notre faculté spirituelle d'entendement est en relations immédiates extrêmement fréquentes avec tout le système de nos sensations. Disons-le bien vite, s'il y a là une dépendance, ce n'est qu'une dépendance *externe,* tout occasionnelle, nullement cette dépendance interne et pour ainsi dire constitutionnelle qui ferait de la sensation, de l'organisme corporel, de la matière enfin, une partie intégrante de l'esprit, comme l'ont prétendu les empiristes, sensualistes, positivistes et matérialistes de tous les siècles, de tout acabit.

Mais, pour externe qu'elle soit, cette dépendance n'en est pas moins nécessaire, absolument nécessaire ; et je n'ai guère qu'à reprendre les termes dont je me suis servi tout à l'heure à propos des relations de la volonté avec l'intelligence, celle-ci étant vis à vis des sens à peu près exactement soumise à la même loi de subordination. C'est un premier ministre qui n'a, lui aussi, aucune relation, aucun contact direct avec ses sujets ; il a auprès de lui tout un conseil de sous-ministres dont il dépend absolument dans l'élaboration de ses dossiers. Il ressemble aussi pas mal à notre juge de ci-dessus, — vous ne l'avez pas oublié ? — C'est bien lui, il est vrai, qui met les pièces en ordre, et conclut, après étude de la cause, pour ou contre la condamnation du prévenu, pour ou contre la requête du demandeur ou du défendeur ; mais toute cette paperasserie lui est préparée par ses aides, et défense à lui de mettre la main à ces détails.

Et ses auxiliaires sont nombreux, pas maladroits du tout, d'ailleurs, quand ils sont bien traités, bien nourris.

Je vous présente tout d'abord le grand manitou du bureau, l'homme de confiance, le premier secrétaire de cabinet, un Monsieur qui s'en fait accroire et qui a bien ses raisons de faire l'impor-

tant. C'est lui qui présente les dépêches à son patron, l'intellect; lui qui centralise les informations du dehors et collectionne les petites nouvelles du jour; lui enfin qui par ses suggestions prépare l'opinion du maître. En termes plus philosophiques et plus vrais, c'est dans « l'imagination » que l'intelligence va chercher la matière de ses idées.

Adoptez la théorie psychologique qui vous plaira pour expliquer cela; ce n'est pas mon affaire de vous éclairer là-dessus pour le moment. Quelque système que vous choisissiez, vous devrez toujours au moins le faire cadrer proprement avec ce fait d'observation expérimentale, qu'il n'est permis à personne, je crois, de révoquer en doute, à savoir : que tout ce que nous avons dans l'esprit ne s'y trouve qu'à la condition d'avoir pénétré dans notre cerveau par le canal des sens : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Un aveugle n'a pas *idée* des couleurs, un sourd n'a pas l'ombre d'*idées* sur les sons et la musique, et ainsi de suite; et, comme nous pensons très bien les yeux fermés et les oreilles bouchées, après que la sensation externe s'est éteinte, il faut bien que ces images ou représentations sensibles des choses corporelles du dehors se trouvent quelque part à l'intérieur du système nerveux, en contact avec l'intelligence qui ne peut s'en passer pour son travail d'abstraction et de généralisation. S'il vous plaît d'inventer un nom nouveau pour désigner ce réceptacle interne des impressions de la sensibilité extérieure, cela m'est égal; mon explication restera quand même substantiellement vraie. Mais pourquoi inventer? Je m'en tiens, pour ma part, au vieux mot de la scolastique et du bon sens vulgaire, et j'appelle « imagination » ce collecteur central de *matières à pensées.*

Je dis bien « matières à pensées, » et non pas « pensées » tout court. La matière à pensée est l'enveloppe grossière sous laquelle le regard perçant de l'intelligence pénètre la nature qui s'y trouve cachée et comme enfermée; la pensée, au contraire, est précisément cette quintessence idéalisée, universalisée, que l'intelligence sait extraire de l'image ou élément matériel représentatif d'un objet quelconque du monde corporel, saisi préalablement par nos sens dans l'étendue de sa quantité individuelle et corporellement limitée.

CE triangle-ci ou CE triangle-là, et LE triangle sont choses différentes : dans le premier cas, vous avez une figure, une image concrète d'un objet réel, vu comme tel avec ses contours propres; dans le second, vous avez une idée universelle, un triangle abstrait, *idéal,* dont le concept intellectuel renferme, idéalement, tous les triangles possibles auxquels pourra toujours s'appliquer la même définition, la même notion universelle. Point de *triangles particuliers* dans le canal du système nerveux, pas de triangle universel, non plus, pas d'*idée-triangle* dans l'esprit.

Or, c'est l'imagination qui se charge d'emprunter aux sens externes (la vue, l'ouïe, le toucher, etc.) les « matières à pensées » pour les transmettre, ou, ce qui est mieux dit, pour les soumettre à l'intelligence, qui n'a plus ensuite qu'à leur faire subir le travail spécial dont elle a le secret et qui en extrait l'idée générale correspondante.

D'où il résulte que l'intelligence, à son tour, est subordonnée par un lien étroit de dépendance, *externe* toujours, à l'imagination, et, par l'intermédiaire de celle-ci, à la mémoire sensitive.

Encore un pas, et nous avons fini.

Les sens internes (imagination, mémoire) ne peuvent emmagasiner dans les profondeurs du cerveau que les impressions qui leur sont communiquées par les sens externes, ceux-ci étant, en définitive, les cinq « uniques » fenêtres par où la lumière du dehors pénètre dans l'intérieur du « moi humain. » Pour suivre jusqu'au bout notre comparaison, ce sont là, si l'on veut, les cinq gratte-papiers, tout à fait subalternes, les cinq plus petits employés du bureau, qui sont bien, eux, en relation directe avec l'extérieur, qui reçoivent immédiatement toutes les sollicitations, informations, nouvelles et impressions quelconques du monde physique du dehors. Photographes et notaires tout à la fois, ils prennent des clichés et des notes, puis, tout aussitôt, s'empressent de les passer au cabinet voisin du secrétariat, à la mémoire et à l'imagination, qui se chargent ensuite de serrer tout cela dans des casiers où l'intelligence viendra enfin les chercher pour les étudier, les *dépouiller* (le mot est juste), les pénétrer enfin dans leur signification profonde, inaccessible aux autres facultés, et cela grâce au pouvoir illuminateur très particulier de sa seconde vue idéale.

Voici Pierre devant moi : amusez-vous à suivre la série des opérations et transformations successives qui vont l'amener dans mon esprit à l'état d'idée universelle d'« homme ». Vous verrez la justification expérimentale de toute cette explication, d'apparence un peu compliquée, au fond pourtant très simple.

Mes yeux sont frappés tout d'abord; je *vois* le dit Pierre, sa figure, sa taille, sa veste, ses membres, son enveloppe superficielle en un mot, et rien de plus; mon œil ne saurait en saisir davantage. Tel est bien le premier phénomène de sensation, de connaissance sensitive. Je ferme les yeux; la représentation de Pierre est restée dans mon cerveau, fidèlement gardée par l'imagination. C'est là que mon intelligence la rencontre; elle y projette un rayon puissant de sa lumière électrique, et alors disparaît l'enveloppe matérielle de Pierre, absorbée, pour ainsi dire, dans l'intensité de l'illumination, et alors apparaît ce qu'il y avait dessous, la *nature* humaine; car, la nature humaine s'y trouvait bien, n'est-ce pas? sous cette croûte superficielle dont mes sens avaient été tout d'abord impressionnés; et si la nature humaine s'y trouvait, tout comme la nature de triangle dans une

figure de livre de géométrie, pourquoi voudriez-vous que je ne sois pas allé l'y dénicher, puisque enfin 1° je l'ai finalement dans l'esprit, cette idée abstraite et universelle d'homme, et puisque 2° certainement je ne l'aurais pas, si mes yeux n'avaient pas vu Pierre ou tout autre homme quelconque en chair et en os; et je ne l'aurais pas fabriquée de moi-même, assurément, si mes sens externes et internes ne m'avaient présenté la matière où est cette idée *(patet!)* et où donc je suis bien allé la chercher (non moins *patet!)*

Vous avez maintenant une idée du fonctionnement général de toute la mécanique de nos pensées et de nos amours, de tout le système de l'acte humain. Impressions sensitives au début, représentation imaginative ensuite, puis élaboration des idées générales extraites par l'esprit des « matières à pensées, » et enfin mouvement de la volonté conformément au bien « appétissant » que lui montre l'intelligence.

Se moque-t-on assez de nous, quand on nous chante, sur tous les tons et modes possibles, dans les petits livres de piété à l'usage des âmes simples, le refrain de l'indépendance de la volonté, de l'énergie qui mène le monde, de l'héroïsme de l'effort et de l'action ? Je laisse de côté ici, bien entendu, la question des secours surnaturels, gratuits, miraculeux. En bonne philosophie et pratique de vie morale courante, n'est-ce pas une lamentable constatation à faire que celle de l'oubli où nous sommes arrivés de l'*Ignoti nulla cupido,* et du discrédit où est tombé le soin de l'étude et la culture de l'esprit, indispensables régulateurs des déterminations libres de la volonté ! Rien de plus certain pourtant, que l'absolue dépendance du système appétitif par rapport au système de la connaissance, et *l'on meurt moralement par défaut d'idées*, tout comme on meurt physiquement par défaut de nourriture. C'est très bien d'avoir un bon estomac, parfait dans la disposition normale de toutes ses forces digestives ; mais, que deviendra-t-on avec cela, si le pain lui manque, si on ne lui offre rien à digérer ? Indépendante, sans doute, en elle-même, dans le fait dernier de ses libres choix, la volonté n'en reste pas moins soumise, comme l'estomac, à la loi psychologique qui l'oblige, pour aimer et agir, à attendre que l'intelligence lui présente un objet aimable, susceptible de solliciter ses complaisances. Tenons-nous en là pour aujourd'hui, et retenons précieusement ce principe, extrêmement fécond en morale pratique, qui nous permettra de mieux apprécier à sa juste valeur le caractère d'indépendance du libre arbitre dans la production de l'acte humain.

II. — *Du domaine de la volonté.*

Voilà un second chapitre qui vaudrait encore la peine d'être un peu creusé avec soin ; car, évidemment, avant de blâmer ou de louer la manière dont la volonté administre son royaume, avant de lui imputer les actions bonnes ou les défaillances de ses sujets, il importe de savoir dans quelle mesure elle est maîtresse et, comme telle, bien obéie. Tous les jours la pauvre malheureuse se voit mettre sur le dos, par des moralistes ou confesseurs maladroits, un tas de choses où elle est étrangère, des opérations humaines qui échappent à son autorité, qui la contristent même, et qu'on s'acharne quand même à lui reprocher, alors qu'elle n'est nullement capable de les empêcher. Par contre, aussi, il faut bien le dire, certaine école ultra-large voudrait outre mesure restreindre les limites de son empire et la décharger de certaines responsabilités qui en réalité lui appartiennent certainement. Comment démêler tout cela ? Essayons.

Pour qu'un roi fût responsable de *tout* ce qui se passe dans son royaume, vous m'accorderez bien qu'il faudrait 1° que *rien* ne s'y fît sans son ordre, et 2° que tous ses ordres fussent exactement obéis.

Or, voici présentement le cas de notre humanité déchue : 1° nous faisons une foule de choses qui ne relèvent pas du tout des ordres de la volonté, qui la préviennent, et se passent totalement de son concours, de son approbation, de son impulsion ; et 2° quand elle commande, elle est souvent, très souvent, dans notre machine fort détraquée, obéie tout de travers, quand il n'arrive pas que l'exécution se trouve tout juste contraire à son commandement.

Il fut un temps où la reine était absolue maîtresse chez elle, admirablement secondée par le concours docile et empressé de tous ses ministres et employés de ministère. Mais, depuis le péché originel, ces gaillards-là se sont terriblement émancipés ! Une rupture, une révolte malheureuse est venue jeter un trouble profond dans la maison, et le vent d'anarchie qui a soufflé sur toutes les facultés sensitives de l'homme, au point de lâcher la bride à la bête, a rendu par là-même singulièrement difficile l'exercice du pouvoir central spirituel. C'est, de la part de ces employés subalternes, une mutinerie perpétuelle, un manque presque continu de respect à l'autorité directrice de la volonté. Celle-ci se fâche bien quelquefois et parvient, non sans peine, à mettre un peu les révoltés à la raison ; mais ce sont des coursiers fougueux, impatients du joug, dévorés par l'ardeur du sang, qui, tout en cédant au coup de fouet, ne se forment malgré tout que bien difficilement à la discipline, et s'emportent souvent, avant même que le cocher ait eu le temps de deviner leurs mouvements et de les réprimer. Et quelle course vertigineuse, quel casse-cou quand l'attelage a pris le mors aux dents !...

Voilà donc déjà tout un monde d'opérations humaines qui échappent au plein empire de la volonté libre. Je dis bien au *plein empire ;* car, s'il est vrai que les actes de la sensibilité (connaissance sensible et appétit sensitif) peuvent certainement subir encore, quoique indirectement, l'influence régulatrice de l'âme spirituelle, il est vrai aussi de dire qu'ils jouissent malheureusement

d'une large indépendance d'allure dans leurs mouvements propres et spontanés, et que, malgré la surveillance de l'esprit et l'effort de la volonté, il leur arrive souvent de se mettre d'eux-mêmes en branle sous l'impulsion animale de leur nature, sous l'ébranlement mécanique des impressions qu'ils reçoivent du dehors, et tout cela, sans en avoir reçu ni permission, ni mandat, ni approbation d'aucune sorte de la part de la conscience morale, de la part d'un acte humain libre quelconque.

Si nous descendons d'un cran, jusqu'au bas de l'échelle de nos facultés, dans l'ordre végétatif, c'est pis encore. Là les ordres de la volonté n'arrivent plus qu'à l'état d'échos très lointains, extrêmement affaiblis. Qui s'avisera de prétendre que la liberté est pour quelque chose dans la digestion ou la circulation du sang ? C'est tout un ensemble d'actions qui, par là même qu'elles sont situées aux extrêmes limites du composé humain, et soumises dans le reste de la nature, chez les plantes, à des lois physiques, chimiques, mécaniques purement matérielles « sans aucun concours de connaissance ou d'appétit, » un ensemble d'actions, dis-je, qui, par sa constitution propre, fonctionne de lui-même, absolument tout seul, nécessairement, automatiquement. Je sais que l'acte humain peut encore, de temps à autre, oh ! combien rarement et combien faiblement ! dire son mot là-dedans, en réglant l'alimentation stomacale, en évitant ou choisissant les émotions violentes capables de modifier, par voie de contre-coup, le régime de la circulation du sang, et vous devinez bien tous les sous-entendus que je laisse dans mon encrier sur ce chapitre-là. C'est vrai ! et les fortes volontés arrivent parfois ainsi à diriger, au moins dans ses grandes lignes, dans ses écarts les plus saillants, dans ses manifestations les plus accentuées, le mouvement automatique de la vie végétative. Mais enfin, tout cela n'empêche point que les facultés végétatives soient, beaucoup plus encore et bien plus radicalement que les sensitives, soustraites à la direction intelligente et libre de la volonté.

Voilà un empire bien compliqué et difficile à gouverner, n'est-ce pas ? avec des sujets qui sont toujours partis en guerre, au hasard, sans en être priés, sans autre raison que leur naturelle, intrinsèque et quasi mécanique démangeaison de voyager.

Si, encore, les ordres venus de la tête, quand ils arrivent à temps, étaient ponctuellement exécutés, il n'y aurait que demi-mal. Notre reine en serait quitte pour les bien choisir et les multiplier au besoin ; elle se consolerait mieux des pertes de temps, des coups de tête, des récréations folles que s'octroient à l'occasion ses peu disciplinés subalternes. Mais, pas du tout ! Elle parle : on fait un peu semblant de l'écouter, et finalement, sauf menace d'une bonne correction, on en prend à l'aise avec ses ordres supérieurs, quand on ne les jette pas tout simplement au panier. Il faut dire que, suivant la différente trempe des tempéraments, ces auxiliaires de la volonté ont des caractères et des allures propres qui varient à l'infini ; il en est de doux comme des moutons, tant qu'ils ne sont pas enragés ; il en est d'absolument revêches et insupportables ; il en est enfin, entre ces deux extrêmes, qui présentent des nuances de docilité très diverses. N'empêche que, en fin de compte, ainsi que je l'ai dit d'une façon générale, la volonté n'est ni en principe maîtresse de gouverner avec pleine autorité effective les facultés inférieures de l'homme, ni en fait, et à peu près chez tout le monde, aussi souvent et aussi ponctuellement obéie qu'elle le souhaiterait.

Reste donc à son passif, sur son entière responsabilité, le choix des ordres qu'elle formule, des décisions auxquelles elle s'arrête dans la pleine liberté de son mouvement, dans le silence recueilli de son cabinet, là où personne ne se trouve pour la pousser à ses résolutions ou la contraindre dans ses complaisances. Oh ! alors, plus de restrictions ici ; indépendance complète, absolue. Qu'arrivera-t-il de cet ordre qu'elle va signer de sa main, en connaissance de cause, et où se traduit le sentiment libre de sa haine ou de son amour ? Peu importe, après tout ; elle ne sera responsable de son exécution au dehors que dans la mesure où son autorité aura été respectée et acceptée. Mais, la responsabilité de cette signature, de cette décision, de cet acte libre qui veut ceci ou ne veut pas cela, qui ordonne ou défend, qui excite ou paralyse le mouvement humain, cette responsabilité là, elle la garde tout-entière à son compte. Voilà le chapitre sur lequel Dieu la jugera surtout, le terrain de ses mérites et de ses fautes, de ses bonnes actions et de ses crimes. C'est là que s'exerce en toute indépendance sa liberté, là que se réalise, dans sa perfection, l'acte humain. Si les sens l'ont trahi, si l'imagination a préparé de longue main ses aberrations, si même l'intelligence l'a trompée en lui montrant comme bien ce qui est mal, elle n'a point à répondre de tout cela ; son affaire n'étant pas de démêler l'erreur d'avec la vérité, puisque, encore une fois, elle ne voit goutte. Mais, quand le bien honnête lui a été présenté, si elle a librement, dans la plénitude absolue de son indépendance d'action, refusé d'y adhérer pour s'acoquiner à un autre bien qui la sollicite aussi à côté du premier, malgré sa malhonnêteté morale, si elle a suivi le *deteriora*, si elle s'est complue dans la délectation du fruit défendu, elle a péché, elle est coupable. Car, dans ce domaine intérieur et tout spirituel de ses déterminations elle est maîtresse souveraine, elle est libre ; et si c'est là que se trouve seulement en dernière analyse l'*acte humain*, c'est donc là aussi que se trouve en fait la pratique du bien et du mal, autant dire la morale tout entière.

Par où l'on voit que bien des gens se trompent en exagérant beaucoup le domaine de la volonté libre, je l'ai assez dit, alors que d'autres le

mettent trop dans les dehors matériels de nos actions, et ne comprennent pas assez tout ce qu'il y a de responsabilités pour le libre arbitre dans ce que je puis bien appeler maintenant le *domaine intérieur* et propre de la volonté, localisé — passez-moi l'expression — dans le sanctuaire de ses décisions et déterminations spirituelles.

J'ai fini. Les philosophes qui liront cette ébauche me pardonneront de n'avoir retenu que les grandes lignes de la théorie de la volonté ; n'ayant aucunement envie ni besoin de faire ici une classe de psychologie, je devais m'affranchir de la technique des écoles et m'en tenir aux données fondamentales incontestables sur lesquelles repose tout le « système de l'acte humain. » D'autre part, mes chers confrères qui ont beaucoup oublié leur philosophie voudront bien ne pas trouver mauvais que je leur en aie rappelé quelques principes, pas beaucoup, mais tout juste assez pour leur remettre en mémoire ce qu'un moraliste doit avoir toujours présent à la pensée, s'il veut s'orienter avec quelque sécurité dans les arcanes de l'acte humain.

Plaise à Dieu que j'aie réussi à me bien faire entendre ! Nous aurons quelque jour grand profit à tirer de ces deux derniers articles. Je supplie qu'on s'en souvienne, si l'on veut bien me continuer l'honneur de me suivre plus loin encore, car je ne suis pas au bout de mon sujet.

Résumons. L'*anatomie* de l'acte humain nous a appris, ou plutôt rappelé, tout le détail des facultés nombreuses dont l'exercice peut, de près ou de loin, intéresser la moralité humaine, dans la production de l'acte libre de la volonté.

La *physiologie* de l'acte humain nous a montré les relations harmoniques qui rattachent entre elles toutes les différentes facultés, intellectuelles, sensitives, végétatives, et comment leur subordination en échelle descendante, depuis l'esprit jusqu'à la matière, les unit par un lien continu de dépendance réciproque, qui fait, en somme, que la plus haute expression de la vie morale dans l'homme, l'acte humain de la volonté libre, sans cesser de rester maître absolu de lui-même dans ses résolutions, est cependant à la merci de l'intelligence, à la merci de tout le système de nos connaissances, qui lui imposent l'exacte mesure de ses appétits et de l'intensité de ses mouvements. Enfin, une délimitation exacte du domaine où la volonté libre de l'homme peut exercer son empire, nous a amené à conclure que les facultés d'ordre végétatif et sensitif ont par elles-mêmes une activité spontanée dont la mise en œuvre échappe aux influences du libre arbitre, et que, si celui-ci peut encore par voie indirecte arriver souvent à régenter ce monde inférieur naturellement fort indiscipliné, il ne réussit pas à y régner en maître partout, ni à s'en faire toujours assez docilement obéir ; aussi n'est-il pleinement responsable, la plupart du temps, que de ses actes à lui, de ses décisions, de ses complaisances, de tout ce qui se passe enfin dans les limites intérieures de sa vitalité spirituelle.

Tout cela pourra paraître un peu théorique et abstrait aux gens qui n'ont pas de goût pour la recherche des causes ; rassurez-vous, braves praticiens ; notre chère « pratique » n'est pas perdue ; vous la reverrez aux prochains numéros.

(A suivre.)

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Nous connaissons maintenant les origines du mouvement d'Oxford et la part qu'y prit Newman. Reste à en savoir la fin.

Rien ne serait intéressant comme une étude psychologique de sa lente conversion. Trahi par les uns, abandonné par les autres, l'épreuve et l'étude sans doute le ramenèrent dans la direction de la vérité catholique, mais c'est la grâce de Dieu seule qui lui fit franchir le grand pas.

A quelle époque commença-t-il à douter ?

R. — I. L'époque décisive pour Newman fut l'année 1839.

« Au printemps de 1839, écrit-il, ma situation dans l'Eglise anglicane était à son apogée. J'avais une souveraine confiance dans la position de ma controverse, et je réussissais pleinement et de plus en plus en la recommandant à d'autres. L'automne précédent, j'avais été un peu blessé du mandement de l'évêque, mais j'ai en ma possession une lettre qui montre que toute impression pénible avait disparu de mon esprit. »

On lui reprochait d'avoir puisé ses opinions religieuses à des sources romaines. Pour faire taire ses contradicteurs, il réunit pour les publier toutes les appréciations sévères qu'il avait formulées contre Rome. Non, il n'est pas avec Rome, mais « avec les grands théologiens anglicans, Andrews, Laud, George Bull, Hooker, Taylor. » S'ils se rencontrent avec l'Eglise catholique, c'est que celle-ci enseigne les mêmes vérités qu'eux, voilà tout ; lui, il demeure plus ferme que jamais avec ces colonnes de l'Eglise anglicane.

Un article de lui qui parut en avril 1839 dans la *Critique britannique*, expose bien son état d'âme et ses espérances.

Nos ennemis eux-mêmes, dit-il, constatent la puissance et l'universalité du Mouvement. L'un d'eux fait cet aveu : « Ces doctrines ont déjà opéré des progrès effrayants. La foule se presse dans une des plus vastes églises de Brighton pour les entendre, il en est de même de l'église de Leeds. Il est peu de villes importantes jusqu'où elles ne se soient étendues. Je les ai trouvées moi-même au cœur des Highlands d'Ecosse. Elles sont prônées dans les journaux et la presse périodique.

Elles se sont insinuées jusque dans la Chambre des Communes. »

Qu'est-ce que ce Mouvement sinon « le réveil spirituel de besoins spirituels? » Réveil spontané, dont personne ne peut assigner la cause ni le foyer, car la cause est multiple, le Mouvement est « dans l'air, » surgissant « dans les cœurs où il était le moins attendu, » les auteurs sont partout, et venus de toutes les classes, de toutes les écoles. « Le docteur Hook et M. Charton représentaient les dignitaires de la Haute Eglise du dernier siècle ; M. Perceval, l'aristocratie tory ; M. Keble venait d'un presbytère de campagne ; le docteur Pusey s'était instruit dans les universités d'Allemagne et dans l'étude des manuscrits arabes ; M. Dodworth dans l'étude des prophéties ; M. Oakeley avait formé ses opinions, comme il le disait lui-même, « en partie par l'étude, en partie par la réflexion, en partie par ses conversations avec un ou deux amis, chercheurs comme lui, » tandis que je me disais moi-même grandement redevable à l'amitié de l'archevêque Whately. »

Donc pas de chef à ce Mouvement qui emportait les esprits vers les doctrines du christianisme primitif et qui n'était qu'une résultante de mille impulsions diverses presque dans le même sens. Sans doute, parmi les adeptes tractariens se rencontraient des exagérés, des « gens trop jeunes pour être sages, » mais ils étaient l'exception, et « pour les décourager ou les redresser, » Newman publiait une série de « simples sermons » où il indiquait nettement dans la préface qui l'on désirait éclairer et « former » : ce sont « les hommes qui dans la silencieuse humilité de leur vie montrent qu'ils tiennent en vérité ces principes pour réels et substantiels, et par la pureté habituelle de leurs cœurs, par leur sérénité témoignent de leur vénération profonde pour les sacrements et les ordonnances sacramentelles ; ce sont ces hommes, *qu'ils soient ou non nos adeptes*. »

« Nous avons espoir, poursuivait l'article de la *Critique britannique,* qu'un jour surgira un système supérieur au siècle, mais cependant en harmonie avec lui, et développant ses tendances les plus élevées ; système qui attirera à lui ceux qui ont la volonté de faire une tentative hardie et de braver des difficultés pour atteindre un but plus élevé qu'ils aperçoivent au loin... *Fortes fortuna adjuvat.* »

Car l'Eglise anglicane était entre le Scylla et le Charybde du libéralisme et du puritanisme. Les formulaires de l'Eglise empêcheront peut-être le premier de pénétrer dans le clergé, mais le second l'entraînera fatalement ; car nul principe qui rallie les esprits. « Ses adhérents se séparent déjà les uns des autres ; ils fondront comme un monceau de neige. » De toute nécessité il faut trouver quelque *Via media* entre la vérité catholique et le rationalisme, « dans laquelle nous soyons à l'abri de ce qui nous menace, quoique les morts ne puissent ressusciter. L'esprit de Luther est mort, mais Hildebrand et Loyola sont vivants. Est-il sage, sensé, judicieux de montrer tant d'irritation contre les écrivains qui signalent aujourd'hui ce fait que le terrain sur lequel se sont placés nos théologiens du dix-septième siècle est un milieu vrai et raisonnable entre des extrêmes ?... Lequel aimez-vous mieux, voir vos fils et vos filles membres de l'Eglise d'Angleterre, ou les voir membres de l'Eglise de Rome ? »

L'article concluait sur cette redoutable interrogation. Mais l'auteur lui-même qui réclamait une Eglise anglicane appuyée sur des bases solides, recherchait ces bases. Partout dans ses études « il rencontrait en chemin l'enseignement de l'Eglise de Rome, » comme le voyageur des Alpes, qui se voit toujours obsédé, poursuivi par la vision grandiose du Mont-Blanc. Le symbole de Nicée dit : « Je crois à l'Eglise une, sainte, catholique, apostolique. » L'Eglise anglicane n'avait point la catholicité, mais l'Eglise romaine. Cette objection le torturait, il crut en trouver la solution : « Supposons que l'Eglise romaine jouisse de la catholicité, elle n'a pas l'apostolicité, l'antiquité, puisqu'elle a varié ; elle a ajouté à sa foi, elle est idolâtre dans son culte de la sainte Vierge et des saints. Elle a contre elle la grande parole de Vincent de Lérins : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus.* Du reste, la catholicité, qu'est-ce ? L'Eglise de Jésus-Christ répandue partout. Or l'Eglise anglicane est aussi l'Eglise de Jésus-Christ, elle est partout où l'on enseigne les vérités de l'Evangile. Quant à l'unité, est-il nécessaire que l'Eglise soit visible ? Chaque siège et chaque diocèse pouvaient être comparés à un cristal ; chacun isolément est semblable aux autres et leur somme totale n'est qu'une agglomération de cristaux. »

Et comme ces raisonnements ne le satisfaisaient point, il était par la force de la logique amené à l'abandon définitif des notes d'une Eglise visible : « Après tout, disait-il, l'Eglise est toujours invisible pendant sa vie terrestre, et la foi seule la conçoit. »

Puis sa pensée le ramenait toujours vers Rome. L'Eglise de Rome était corrompue, c'était chose évidente. Pourtant, « couper un membre est un étrange moyen de le préserver de l'influence d'une maladie constitutionnelle. L'indigestion peut causer des crampes dans les extrémités ; nous épargnons nos pauvres pieds cependant. Assurément, c'est un fait religieux qu'il existe un grand corps catholique et que l'union avec ce corps est un privilège et un devoir chrétien. Or nous, Anglais, nous en sommes séparés. »

Et toujours les mêmes idées revenaient, les mêmes objections avec les mêmes réponses : les Romains ont l'universalité, mais ils ont perdu la pureté de la foi ; ils nous accusent de schisme, mais ils ont la tache d'idolâtrie. Or, chose qui paraîtra étrange, la question de la situation du Pape comme centre de l'unité ou comme source de juridiction ne se présente jamais à son esprit. Il

demeurait préoccupé de cette prévention unique que l'Eglise romaine était dépositaire de certaines vérités, mais gardait certaines erreurs; l'Eglise anglicane aussi. Il « en résultait que Rome et l'Angleterre avaient l'une et l'autre un point à éclaircir. » Il distinguait entre « Rome au repos et Rome en action, » entre son symbole et son enseignement, de même entre « l'Anglicanisme au repos et l'Anglicanisme en action. » Si l'on considérait « son symbole formel, on ne trouvait pas l'Anglicanisme fort éloigné de Rome, mais il en était autrement si l'on considérait son esprit insulaire, les traditions de son institution, ses traits caractéristiques dans l'histoire, son amertume dans la controverse et son jugement privé. » D'autre part, Rome avait-elle toujours été tendre pour lui ?

En juin 1839 il étudia l'histoire des Monophysites. Deux mois et demi il demeura plongé dans ce travail, y cherchant les bases de « l'Antiquité » de l'Anglicanisme. « Or ici, en plein milieu du v^e^ siècle, je crus trouver, écrit-il, réfléchie, comme dans un miroir, la chrétienté du XVI^e^ et du XIX^e^ siècle. Dans ce miroir je regardai mon visage : j'étais un Monophysite ! L'Eglise de la *Via media* était dans la situation de la communion d'Orient. Rome était où elle est aujourd'hui et les protestants étaient les Eutychiens. Parmi toutes les phases de l'histoire depuis que l'histoire existe, qui aurait jamais songé à aller rechercher les actes et les paroles du vieil Eutychès, ce *delirus senex*, comme l'appelle, je crois, le P. Petau, et les énormités de l'impudent Dioscore, pour se convertir à l'Eglise de Rome ? »

Chalcédoine rejeté par les Monophysites, c'était Trente repoussé par les Protestants. « Il y avait une similitude terrible, d'autant plus terrible qu'elle était muette et impassible, entre les annales mortes du passé et la chronique fiévreuse du présent. L'ombre du v^e^ siècle couvrait le XVI^e^... Alors comme maintenant, on pouvait accuser l'Eglise d'être tranchante et dure, résolue, impérieuse et implacable ; et les hérétiques étaient changeants, mobiles, dissimulés et trompeurs, toujours courtisant le pouvoir civil, ne s'accordant jamais entre eux que par son intervention ; ce pouvoir civil lui-même était toujours à la recherche d'expédients, s'efforçant de repousser l'invisible, substituant l'à propos à la foi. A quoi bon continuer la controverse ou défendre ma position, si, après tout, je forgeais des arguments pour Arius ou Eutychès, si je devenais l'avocat du diable contre l'indomptable Athanase et le majestueux Léon ? Que mon âme soit avec les saints ! Irai-je lever mon bras contre eux ? Que ma main droite devienne inutile, qu'elle se dessèche complètement, comme celle de l'homme qui l'étendit jadis sur un prophète de Dieu ! Anathème à la tribu entière des Cranmer, des Ridley, des Latimer et des Jewell ! Et périssent les noms des Bramhall, des Ussher, des Taylor, des Stillingfleet et des Barrow, plutôt que je me refuse à tomber plein d'amour et d'admiration aux pieds de ces saints dont les images sont toujours devant mes yeux, dont les paroles harmonieuses ne cessent de retentir à mon oreille, tandis que mes lèvres les redisent sans cesse ! »

II. Il venait d'achever cette étude sur les Monophysites, quand un de ses amis, homme scrupuleusement religieux et qui est resté protestant, lui communiqua la *Revue de Dublin* du mois d'août. Mgr Wiseman sous ce titre « Les prétentions anglicanes » y comparait l'hérésie donatiste à l'anglicanisme. Newman croyait posséder la question, il n'y prit point attention. Son ami lui souligna alors ces mots de saint Augustin qu'il n'avait pas remarqués : *Securus judicat orbis terrarum.* Un instant la foule peut errer, des centaines de sièges même peuvent abandonner saint Athanase et se jeter dans l'hérésie : le temps de l'entraînement passe, et l'Eglise entière adhère enfin au jugement réfléchi, à la sentence définitive portée contre celles de ses branches qui protestent et s'éloignent d'elle. L'univers catholique garde en paix sa foi proclamée par les conciles ou par la voix de Léon, et les branches séparées végètent ou meurent comme le cep retranché de la vigne. *Securus judicat orbis terrarum.*

Ce fut pour lui comme le « *Tolle, lege* » de l'enfant, qui convertit saint Augustin.

« Voici ce qui était certain : j'avais vu l'ombre d'une main sur la muraille. Celui qui a vu un Esprit ne peut être comme s'il ne l'avait jamais vu. Les cieux s'étaient ouverts, puis refermés. La pensée immédiate avait été : « On finira par trouver que l'Eglise de Rome est dans le vrai. » Puis cette pensée avait fui. »

La vérité, c'est que son système de la *Via media* croulait sur sa base. Il n'y a pas de milieu entre le vrai et le faux, entre l'Arianisme et l'Eglise romaine. Plus d'argument spécial donc pour défendre l'anglicanisme, « à moins de devenir un monophysite, » de reprendre les tristes traditions d'un Eutychès ou d'un Dioscore.

Se rendra-t-il cette fois ? Non, il se débat sous l'étreinte de la logique, ou plutôt ses préjugés forment un nuage autour de sa raison. Le Pape pour lui jusqu'en 1833, c'était l'Antechrist, de cette assertion il faisait un dogme : il n'en était plus là, mais cette persuasion avait fait « une tache sur son imagination » qui demeurait toujours souillée. L'Eglise de Rome à ses yeux n'était donc plus l'Antechrist, mais il devait exister « une ressemblance entre l'original et la contrefaçon ». Il avait d'ailleurs trop parlé et écrit contre Rome et toujours avec amertume, avec passion. C'est ce que lui reprochait son ami Hurrell Froude mourant : « Il faut, lui disait cet excellent homme, que je fasse une protestation contre vos violences et vos malédictions. Quel bien peut-il en résulter ? J'appelle cela manquer de charité à l'excès. Combien nous pouvons être abusés nous-mêmes sur tant de points qui ne se découvrent à nous que graduellement ! »

Ces paroles lui revenaient, mais ne le désarmaient pas. Rome ne pouvait avoir raison, se

disait-il, ses pratiques étaient toujours les mêmes, d'ailleurs, des habiletés, sans scrupule de la morale. C'est ainsi qu'O'Connell s'unissait à des hommes de toute religion et même d'aucune religion contre l'Eglise anglicane. Pour favoriser l'essor de l'Eglise romaine, tous les moyens sont bons, violences ou intrigues.

Dans les premiers jours de 1840, un Anglais converti et devenu disciple de saint Paul de la Croix, Ignace Spencer, qui organisait une croisade de prières pour l'Angleterre, vint le trouver pour solliciter aussi parmi les Anglicans des prières pour l'Unité. Cette visite le réjouit grandement, car c'était là aussi son désir, son beau rêve, l'unité des Eglises : « Je fus si joyeux, au fond du cœur, de le voir chez moi quand il vint, amené par M. Palmer de Magdalen, que j'aurais volontiers laissé éclater ma joie ; il aurait pu, je crois, la voir dans mon sourire. » Mais il ne voulut point se trouver à dîner avec lui, parce qu'il considérait Spencer comme un apostat. Il lui écrivit même peu après une lettre assez dure : « Vos actes sont en opposition avec vos paroles. Vous nous invitez à l'union des cœurs au moment même où vous employez tous vos efforts non à restaurer, ni à réformer, ni à réunir, mais à détruire notre Eglise... Nous soutenons de grands et saints principes, nous professons des doctrines catholiques. Comme corps religieux, nous nous rapprochons tellement de vous par l'ensemble de nos croyances, que nous nous sommes vu appliquer des sobriquets qui vous appartiennent ; d'autre part, s'il existe des infidèles, des railleurs, des sceptiques, des hommes sans principes, des rebelles, c'est parmi nos adversaires qu'on les trouve. Et pourtant vous prenez parti avec eux contre nous. Hélas ! c'est tout cela qui nous contraint à penser que vous êtes un parti politique, non un parti religieux... Rompez avec M. O'Connell en Irlande, avec le parti libéral en Angleterre, ou ne venez pas à nous avec des offres de prières mutuelles et de sympathie religieuse. »

Ici c'est l'Anglais qui parle et qui par conséquent ne peut comprendre que si O'Connell s'appuie sur le parti libéral incroyant, c'est pour obtenir d'eux la liberté que lui refusent hautement les protestants. Tout se mêle dans son esprit, ses désirs d'unité, ses idées religieuses, sa fierté anglaise qui ne va pas sans quelque haine pour l'Irlande, ses préjugés contre Rome qu'il voit partout intriguer, s'agiter, conspirer pour s'ouvrir un champ libre en Angleterre, faire des concessions à tous les partis pour gagner des prosélytes, semblable « aux bohémiens qui captivent les écoliers vagabonds en leur présentant des contes de nourrice, de belles images, du pain d'épice doré, des drogues cachées dans des confitures et des sucreries pour les bons petits enfants. » Qui reconnaîtrait dans ces basses pratiques « la religion de Ximénès, de Borromée et de Pascal ? »

C'est ainsi qu'il s'exprime dans la *Critique britannique* (1840), mais ces violences déclamatoires ne parvenaient point à détruire l'impression causée en lui par l'article de la *Revue de Dublin* qui demeurait le sujet de toutes les conversations.

Il recueillit ses idées. L'Eglise anglicane est perdue. Ses adeptes « ne pourront toujours demeurer en équilibre sur une jambe, être assis sans siège, ou marcher avec les pieds liés, ou paître dans les airs comme les cerfs de Tityre. Ils adopteront un système ou un autre, mais un système logique, le libéralisme ou l'érastianisme ou le catholicisme. » A tout prix donc il fallait prouver que l'Eglise anglicane possède les notes de la vraie Eglise ; ainsi l'on maintiendra ses enfants dans son sein. L'unité, la sainteté, l'antiquité, même la catholicité pouvaient à la rigueur se soutenir, pensait-il. Mais il y avait une grosse pierre d'achoppement : les trente-neuf articles. Ses ennemis lui jetaient ceci à la face : Vous savez bien que les catholiques prétendent qu'il y a des hérésies dans les trente-neuf articles d'Elisabeth. Donc, point d'entente possible avec eux, avec sa conscience, puisque ces articles, il les signait. — Si on leur prouvait qu'en somme ces articles ne sont en rien opposés à la doctrine de l'Eglise, des Athanase et des Augustin, et que la vérité catholique y demeure vivante, car l'Anglicanisme n'est que la continuation de cette vieille Eglise en Angleterre, comme l'Eglise de Rome l'est en France ou en Espagne ?

III. On était en mars 1840. Il entreprit cette démonstration, bien convaincu que pour lui c'était une question de vie et de mort, qu'il allait se servir de sa dernière arme. Alors il se retira à Littlemore, un hameau situé à deux mille d'Oxford et qui était une dépendance de sa cure de Sainte-Marie. Là il pourrait à son gré prier, réfléchir, travailler, n'entendant plus les bruits et les querelles de l'Université, dans une solitude qui lui plaisait, étant à la fois loin et au milieu de sa paroisse. Au fond il préparait sa retraite éventuelle, non qu'il songeât alors à venir frapper à la porte de l'Eglise romaine, mais il cesserait d'exercer des fonctions publiques dans une Eglise à la divinité de laquelle il ne croirait plus. Sa profonde honnêteté et sa conscience délicate lui en feraient un devoir. Alors il résignerait sa cure de Sainte-Marie et rentrerait dans la communion laïque, tout en gardant sa chaire de professeur à l'Université. — De fait, au mois d'octobre suivant, il consulta un ami intime à ce sujet, et s'il resta à son poste, c'est sur cette parole : « Vous devez considérer si le simple fait de vous retirer des charges pastorales, ou ne plus rien écrire, imprimer et éditer pour le besoin de la cause, ne serait pas une sorte de scandale. »

Tout en s'adonnant à l'enseignement dans les écoles pauvres et à l'étude du chant religieux, il composa donc à Littlemore un traité, dès longtemps considéré par lui comme nécessaire, des trente-neuf articles. C'est ce travail qui fait l'objet du fameux Tract 90.

On lui disait donc : « Vous rêvez l'unité avec Rome, vous prônez les doctrines romaines. Mais par quel accommodement de conscience arrivez-vous à signer les articles ? Ils sont directement

contre Rome ! » — « Contre Rome ? répondait-il, qu'entendez-vous par Rome ? » — Et il faisait les distinctions qui suivent :

Par doctrine romaine on peut entendre : 1° l'enseignement catholique des premiers siècles ; 2° les dogmes formels de Rome qui ont leur expression condensée dans la profession de foi de Pie IV ; 3° en dehors et en sus des dogmes, les croyances et coutumes populaires actuelles, sanctionnées par Rome dans les pays en communion avec elle, et que j'appelle *erreurs dominantes*.

Or les trente-neuf articles acceptent l'enseignement des premiers siècles, plusieurs dogmes formels, comme les prières pour les morts et l'infaillibilité des Conciles œcuméniques, mais réprouvent les erreurs dominantes, comme le culte de la sainte Vierge et le Purgatoire. La plupart des difficultés qu'on élève tiennent à ce que l'on confond ces trois choses très différentes. « Si leurs difficultés ne se bornaient pas là, ajoute-t-il, je n'avais plus rien à leur dire. » Mais à part quelques points secondaires il se faisait fort de tout expliquer. Toutefois, ajoutait-il avec sa loyauté ordinaire, « je saurais reconnaître sans honte une méprise si elle était prouvée contre moi, et en accepter la juste responsabilité. »

Mais tout d'abord il se heurtait à cette objection : « Les Articles ont été dirigés positivement contre le Papisme, comment pourraient-ils s'accommoder avec lui et lui servir d'abri ? » — C'est une erreur, répondait-il. Le Papisme tel qu'on l'entendait alors en Angleterre n'était pas une doctrine religieuse, mais un principe politique. Quelle était en effet la grande question qui passionnait l'opinion anglaise ? La suprématie. C'est pour établir la suprématie d'Elisabeth et non pour frapper le papisme, que les trente-neuf articles ont été rédigés.

Je dirai plus, ajoutait-il. Que voulait surtout Elisabeth, pour mieux gouverner et pour amener tout son royaume au symbole ? Gagner les Papistes. C'est pourquoi, de peur de les effaroucher, les Articles ont gardé une rédaction vague et ambiguë qui pouvait s'interpréter dans le sens catholique. Aussi bien les rédacteurs ne sont-ils pas des autorités, pas plus que les Articles n'étaient une Constitution dogmatique, ils étaient là simplement comme des témoins d'un acte.

Une chose enfin qu'on n'a pas remarquée, c'est que ces rédacteurs ont imposé aux signataires des Articles nombre de doctrines papistes. Le 35e article porte en effet : « Le second Livre des *Homélies* contient une *doctrine divine*, *salutaire et nécessaire* pour notre temps, aussi bien que le premier livre des *Homélies*. » Or que déclarent les *Homélies ?* « Que c'est à l'Eglise primitive qu'il faut spécialement s'attacher ; qu'il y a six Conciles reçus et reconnus par tout le monde ; que les savants et saints évêques des huit premiers siècles sont des autorités légitimes et doivent trouver crédit parmi nous ; qu'il faut accepter l'autorité de l'Ecriture ; qu'Augustin, Ambroise, Chrysostome, Jérôme et environ trente autres Pères sont reconnus les uns comme saints, les autres comme docteurs catholiques ; que les vénérables Pères avant et depuis le Christ, avaient sans aucun doute, comme les apôtres, le don de l'Esprit-Saint ; que le corps et le sang sacrés du Sauveur sont reçus sous la forme du pain et du vin ; que l'Ordre et le Mariage sont des sacrements... »

Toutes ces vérités reconnues, et plusieurs autres, voilà bien la doctrine romaine.

Les trente-neuf articles acceptaient donc : 1° l'enseignement catholique des premiers siècles, 2° beaucoup de dogmes formels tels qu'ils sont contenus dans le Concile de Trente. Il y avait des points secondaires sur lesquels on différait, le Purgatoire par exemple, mais les Articles rejetaient surtout les coutumes populaires, les erreurs dominantes de l'Eglise de Rome, comme le feu du Purgatoire, la Mariolâtrie, les indulgences. Elisabeth n'avait entendu frapper que les abus, non les croyances. Il est évident d'ailleurs qu'elle n'entendait point atteindre les décisions du Concile de Trente, celui-ci n'ayant été promulgué qu'en 1564, alors que les Articles datent de 1562.

Telle était la thèse du Tract 90. Quand il parut, en février 1841, Newman occupait une situation considérable dans l'Eglise anglicane. Son influence portait ombrage aux protestants, qui mieux que lui-même voyaient son évolution fatale dans la direction de Rome. Aussi l'un des pasteurs les plus remuants, Faussett, dans un discours violent prononcé un dimanche devant les professeurs et les étudiants d'Oxford, avait-il attaqué avec âpreté l'école nouvelle. Vingt-quatre heures après, tous les auditeurs de la veille avaient en main la réponse écrasante de Newman, et les rieurs étaient du côté de la réplique. Son autorité était si grande comme orateur, comme écrivain, comme savant, que Robert Peel ayant proclamé dans son discours de Tamworth l'indépendance de l'esprit humain à l'endroit de toute religion (1841), les protestants eux-mêmes le prièrent de réfuter le célèbre ministre, l'auteur de la loi de 1829, qui se faisait libre-penseur et impie, sans doute pour complaire aux loges maçonniques. Le *Times* lui ouvrit ses colonnes. On sait combien les luttes religieuses, littéraires et philosophiques passionnent l'Angleterre. Les prélats les plus distingués et qu'en France leur grandeur attacherait au rivage, ne craignent point de se lancer sur les flots de la publicité. « Pour moi, disait Manning qui aimait les polémiques ou plutôt l'enseignement par la presse, la revue et le journal sont comme un canal qui sert à introduire mes idées là où elles n'arriveraient pas ou ne parviendraient que difficilement par un autre moyen. » Newman entra donc en lice sous les yeux de l'Angleterre, dont il était l'enfant gâté, car elle demeurait fière de lui. « Sir Robert Peel, dit le comte Joseph Grabinski, bien que rompu aux affaires diplomatiques et habitué à se jouer des obstacles dans les

débats parlementaires les plus graves, succcomba devant lui. Le grand athlète de la politique se sentit humilié devant le jeune polémiste du *Times*. *Catholicus* terrassa sur le terrain philosophique et théologique l'homme que les tories avaient été incapables de renverser dans les luttes les plus célèbres de Westminster. » *(Université catholique,* 15 mars 1893).

Mais quand fut publié le Tract 90, l'opinion protestante se retourna contre le courageux professeur. Car pour eux le symbole d'Elisabeth, c'était la loi religieuse *intangible*, l'expression définitive de la foi anglaise ; et Newman en faisait une œuvre d'opportunité, destinée uniquement à soutenir la politique royale, et qu'il fallait interpréter non pas suivant le sens des rédacteurs, mais suivant le sens de l'Eglise catholique.

Ce n'est pas que ce travail soit probant. L'interprétation des trente-neuf articles est tirée par les cheveux, il a fallu en torturer le texte pour rendre acceptable la thèse nouvelle. C'est un tour de force d'avoir tiré de ce monument de fausseté des apparences de vérité religieuse. Pour admettre l'indubitable sincérité de Newman, il est nécessaire de se bien rappeler ses luttes intérieures, son désir de trouver des éléments de conciliation quand même, et la complexité de l'âme anglaise. « A dire vrai, cela me parut manquer de franchise, » dit alors Manning, qui restait encore en dehors du Mouvement, et tout le monde eut cette impression. Aussi l'on ne saurait se faire une idée de la violence des attaques dirigées contre l'auteur du Tract malencontreux.

Newman protesta vivement : « Montrez-moi, disait-il, en quoi mes assertions sont erronées. Aussi bien je m'étonne qu'on n'applique point aux commentateurs des Ecritures en général les rudes épithètes dont on m'accable. Vous, protestants, vous réclamez la liberté d'interpréter à votre gré la parole de Dieu, et cette liberté vous me la refusez dans l'interprétation d'une parole humaine ! Pourquoi deux poids et deux mesures ? » Mais on ne lui répondait que par des injures. Dès longtemps un parti sournois se formait contre lui à Oxford même, qu'il ne soupçonnait pas. Aussi n'était-il « nullement préparé à l'explosion, » mais il ne se laissa point envahir par la peur.

« Je compris clairement, il est vrai, que ma place dans le Mouvement était perdue : la confiance publique m'avait abandonné, mon rôle était fini. Il était purement impossible qu'aucune de mes paroles pût désormais avoir une action heureuse quand mon nom avait été affiché par le *marshal* sur la porte du réfectoire de tous les collèges, comme celui d'un cuisinier cassé aux gages ; quand dans toutes les parties du pays, dans toutes les classes de la société, par tous les organes de l'opinion, dans toutes les occasions où cette opinion pouvait être exprimée, dans les journaux, les revues, les meetings, les chaires, les dîners, les cafés, les wagons de chemins de fer, j'étais dénoncé comme un traître qui avait creusé sa mine et venait d'être découvert au moment où il mettait le feu à la mèche pour faire sauter l'édifice vénérable de l'Eglise. En dehors de mes amis personnels, des hommes d'une position et d'un nom élevés prirent généreusement mon parti. Tels furent le docteur Hook, M. Palmer et M. Perceval : ce dut être pour eux une terrible épreuve ; et pourtant, après tout, que pouvaient-ils pour moi ? Toute confiance en moi était perdue, — et j'avais déjà perdu la pleine confiance en moi-même. »

IV. Les autorités d'Oxford toutefois lui furent plus clémentes que les évêques anglicans. Ceux-ci lui faisaient dire : « Retirez votre *Tract.* » Il refusa. « Alors gardez le silence, ne le défendez pas ! » — « Je me tairai, répondit-il, si vous ne le condamnez pas, et si vous permettez qu'on en continue la vente. » — « Soit, dirent-ils, mais vous arrêterez la série des *Tracts* et vous publierez vous-même votre propre condamnation dans une lettre adressée à l'évêque d'Oxford. »

Il accepta à condition que le Tract ne serait pas condamné officiellement. « Peut-être, lui dit-on, quelques évêques en diront-ils quelque chose dans leurs mandements, mais pour exprimer sans bruit leur opinion individuelle. » Et on lui lut des fragments de lettres émanant de ces prélats, mais sans lui laisser d'engagement écrit. De son côté il écrivait à son évêque, ainsi qu'il l'avait promis, donnant ainsi des armes contre lui, et n'en gardant point pour se défendre. Dans cette lettre il déclarait se retirer du Mouvement, et ajoutait :

« J'ai agi parce que d'autres n'agissaient pas, et j'ai sacrifié un repos qui m'était cher. Que Dieu soit avec moi dans l'avenir, comme il y a été jusqu'à ce jour ! Et il sera avec moi si seulement ma main peut demeurer sans tache et mon cœur sans souillure. Je crois pouvoir supporter, ou tout au moins je ferai mes efforts pour supporter toute humiliation personnelle, pourvu que je sois préservé de trahir les intérêts sacrés que le Dieu de grâce et de force a remis en mes mains ! »

Les promesses ne furent point tenues. Vers le 20 avril, l'évêque d'Oxford lui faisait dire qu'il approuvait sa lettre sans réserve ; mais les évêques l'un après l'autre, au mépris du compromis négocié, « parlèrent contre lui dans leurs mandements » non pas une fois, mais constamment, trois années durant. Il y vit une condamnation. « Je n'ai pu résister, écrit-il plus tard à un ami (14 octobre 1843), à l'opinion des évêques exprimée avec une pareille unanimité, et soutenue comme elle l'a été par le concours ou du moins le silence de toutes les classes laïques ou cléricales qui font partie de notre Eglise. Si jamais un homme ayant mission d'enseigner a été mis de côté, puis expulsé définitivement d'une communion, assurément je puis dire que je suis cet homme. Aucune convenance n'a été observée dans les attaques de l'autorité contre moi. Aucune protestation ne s'est élevée contre elles, on sent, — et avec raison, je suis loin de le nier, — que je

suis un *corps étranger* et ne puis être assimilé à l'Eglise d'Angleterre. »

Son évêque lui-même finit par lui dire que le Tract 90 était regrettable, et il ne se fit point faute de répandre partout qu'avec la méthode nouvelle d'interprétation les articles pouvaient avoir toute espèce de sens ou n'en avoir aucun. « Quand j'appris cela, écrit-il, je n'en pus croire mes oreilles. Je niais que cela eût été dit. Le Mandement parut, il ne fut plus possible d'en méconnaître les termes. Ceci m'étonna d'autant plus que j'avais publié ma lettre — vous savez avec quelle répugnance — sous la condition que ce serait *moi* — et non *lui* — qui ferais connaître son jugement contre le *Tract*. Un année s'écoula et un nouveau jugement, plus sévère encore, fut publié. Je n'avais pas accepté cela, lui ne l'avait pas voulu, mais le courant avait été trop fort. » (Ibid.).

Cependant, malgré les protestations de Hampden ainsi que de quelques professeurs et la campagne violente de l'*Oxford Cronicle* qui traitait Pusey et Newman d'hypocrites et de transfuges, l'université d'Oxford ne se prononçait pas.

Newman passa l'été de 1841 à Littlemore, traduisant saint Athanase et étudiant de nouveau l'*Histoire des Ariens*. « Le fantôme lui apparut une seconde fois » qui l'avait si fortement impressionné durant son travail sur les Monophysites. Pour lui, il était clair que les ariens c'était les protestants, et les semi-ariens les anglicans. Rome n'avait pas changé, elle était alors telle qu'elle est aujourd'hui. La vérité était alors comme aujourd'hui non pas dans la *Via media*, mais dans le « parti extrême, » comme on l'appelait. Est-ce qu'il y a une *via media* entre la lumière et la nuit ?

Puis il apprit tout à coup le projet d'un évêché à Jérusalem. Il y avait bien cinq ou six anglicans dans cette ville, or un acte du Parlement du 5 octobre 1841 permettait de consacrer des évêques en pays étranger, il y était même dit que « ces évêques exerceraient la juridiction spirituelle dans ces pays éloignés sur les ministres des Congrégations Britanniques de l'Eglise unie d'Angleterre et d'Irlande, et sur telles autres Congrégations protestantes qui pourront être désireuses de se placer sous leur autorité. » Ainsi donc l'Eglise anglicane admettrait en communion des gens qui professent l'hérésie, sans même leur demander l'abjuration de leurs erreurs ! Car « le luthéranisme et le calvinisme sont des hérésies, contraires à l'Ecriture, nées il y a trois siècles et frappées d'anathème en Orient comme en Occident ! » Comment l'Angleterre peut-elle être encore considérée comme une branche de l'Eglise catholique, puisqu'elle reconnaît officiellement à l'erreur droit de cité ? C'est donc à ces compromissions, à ces lâchetés que conduirait la *Via media !*

Il adressa par l'intermédiaire de son évêque une protestation solennelle à l'archevêque de Cantorbéry : « Je désavoue cette mesure, disait-il, comme arrachant notre Eglise à sa base actuelle et tendant à la désorganiser. » (11 novembre 1841).

Ce projet d'un évêché à Jérusalem fut abandonné, mais « ce fut pour moi, dit-il, le commencement de la fin. »

V. Pourtant la fin tarda à venir. Il continuait ses fonctions à Littlemore, et avait placé un vicaire à Sainte-Marie d'Oxford. Toujours il se berçait d'un rêve d'union avec Rome et se heurtait à la question du culte des saints. Mais comment soutenir encore que l'Eglise anglicane est sainte, après les mandements des évêques rejetant la doctrine de l'Eglise primitive, après l'abomination de Jérusalem ? Non, nous sommes Samarie, dit-il. C'était un peuple élu auquel furent envoyés Elie et Elisée, et nulle part nous ne voyons qu'il ait reçu l'ordre de se soumettre à Juda ! — A quelles arguties peuvent descendre même les esprits les plus éminents, lorsqu'ils persistent à se dévoyer ! « Je me résigne, écrit-il à un ami, Samuel F. Wood, à demeurer avec Moïse dans le désert ou avec Elie excommunié du temple ! » (13 décembre 1841).

Tout doucement il se sépare de ses amis, n'assiste plus aux réunions théologiques chez le docteur Pusey, interrompt les réunions du soir qu'il avait chez lui chaque semaine, et ne prêche plus que de loin en loin à Sainte-Marie d'Oxford. Ses intimes aussi s'éloignent parce qu'il ne dit plus comme autrefois : « Anglican je suis né, anglican je veux mourir. » Cependant il retient de tout son pouvoir tous ceux qui se dirigent vers Rome, par fidélité à son Eglise anglicane. Il croit à une union des Eglises, à un renouveau des esprits. Le clergé s'améliore, les *Tracts* l'ont éclairé sur la vérité primitive et sur ses devoirs : « Je ne peux croire, s'écrie-t-il, que cette œuvre ait été l'œuvre d'un homme ! Dieu a des droits sur ses œuvres. Ayons le courage de les laisser entre ses mains et de nous tenir pour satisfaits ! Nos amis ne lisent pas les Pères. Autrement ils y verraient infiniment plus d'arguments contre notre état de séparation que contre les décrets du Concile de Trente... Sommes-nous sûrs de la foi de nos évêques ?... En attendant faisons simplement jour par jour ce que nous croyons juste... Les amis les plus vrais de notre Eglise sont ceux qui voyant nos chefs s'engager dans une fausse voie le disent hautement et signalent les conséquences... Ceux-là ont le plus de chance de mourir membres de l'Eglise qui dans ces circonstances pénibles paraissent disposés à l'abandonner. » (A Church, 24 et 25 décembre 1841).

De sa perplexité il s'ouvre à ceux qui peuvent le comprendre, il leur pousse son cri d'angoisse : « Nous ressemblons aux Monophysites ! » — « Votre lettre m'a consterné, lui répond Robert Wilberforce, et pourtant le principe romain dans l'Eglise, c'est la Babylone de saint Jean ! » (29 janvier 1842).

Le Mouvement avait passé en d'autres mains,

jeunes, vaillantes et sincères, celles de Ward, Oakeley et Dalgairns. Déjà Ward écrivait : « Nous devons nous prosterner à terre à deux genoux pour demander pardon à Rome de nos fautes et de nos erreurs ! » Oakeley était « un homme d'un génie élégant, d'un esprit classique, d'un rare talent littéraire, » un homme d'Oxford, quoique entré plus tard dans le Mouvement, et par conséquent manquant de l'expérience totale du passé. Esprits vifs et ardents, caractères généreux, âmes profondément religieuses, ces jeunes gens allèrent à Newman pendant que ses vieux amis le délaissaient ; il ne les repoussa point, bien que leurs idées différassent un peu des siennes, il fut même heureux et de leur déférence et de leur bienveillant accueil. Parmi eux il restait toujours comme un ancêtre un peu défiant des hommes et des choses. Oakeley était cependant presque aussi âgé que lui, mais moins mûr, parce que moins éprouvé, et plus ardent vers les idées romaines. Alors il se prit d'une vive sympathie pour la direction qu'ils suivaient.

« En dépit des craintes enracinées que Rome m'inspirait, du jugement porté par ma raison et ma conscience contre ses usages, en dépit de mon affection pour Oxford et pour Oriel, je sentais cependant un secret amour, une tendresse avide pour Rome, mère du Christianisme-anglais, et j'avais une dévotion véritable pour la sainte Vierge, dans le collège de laquelle je vivais, dont je desservais l'autel, et dont j'avais exalté la pureté immaculée dans un de mes premiers sermons imprimés. »

On le voit, dans Newman il y avait deux hommes qui n'étaient jamais d'accord, l'un considérant le point de vue *objectif*, la raison pure, l'autre le point de vue *subjectif*, le sentiment, l'impression. Quand il avait laissé parler celui-ci, il lui imposait silence brusquement et prenait toujours les conclusions du premier. Aux catholiques qui l'appellent dans leurs rangs il répond : « Je puis désirer vivement une union entre mon Eglise et la vôtre ; je ne puis souffrir l'idée que les nôtres passent individuellement à vous. » (8 avril 1841). « Il n'est pas possible que pour rien, une si grande portion de la chrétienté se soit séparée de la communion de Rome et ait maintenu sa protestation pendant trois cents ans. » (26 avril 1841). « N'espérez pas que ceux qui pensent comme moi se trouvent en présence du devoir impérieux de passer à votre communion. Chez nous le principe d'obéissance est trop profond pour que nous nous séparions de nos supérieurs ecclésiastiques parce qu'en bien des points nous avons des sympathies pour d'autres. Que mes sympathies pour la religion de Rome se soient accrues, je ne le nie point, mais que mes *raisons* pour *fuir* sa communion se soient diminuées ou modifiées, ce serait à prouver. Or je désire prendre pour guide la raison, non le sentiment. » (5 mai 1841). « Quels que puissent être nos sentiments personnels, nous ne ferons que travailler à répandre et à élever une Eglise *rivale* de la vôtre dans les quatre parties du monde, à moins que *vous* ne fassiez ce que *vous seuls pouvez faire*... A vous d'écarter les obstacles. Vous ne nous craignez point, et nous vous craignons. Tant que nous ne cesserons point de vous craindre, nous ne pourrons vous aimer... Nous sommes et nous serons vos plus grands ennemis tant que les choses resteront dans l'état actuel. Nous détournons les gens de vous. » (12 septembre 1841).

Des difficultés nouvelles d'ailleurs surgissent dans son esprit. Après « les honneurs excessifs » rendus à la sainte Vierge, voici la doctrine de la transsubstantiation qui n'est pas, à son gré, « une doctrine primitive. » Tout cela réclame des explications. Et pourtant d'autre part comme il l'admire, cette Eglise de Rome, qui « seule, au milieu des erreurs et des vices de son système pratique, écrit-il, a donné pleine carrière aux sentiments mystérieux de crainte, de tendresse, de respect, de dévouement, et aux autres sentiments que l'on peut appeler spécialement catholiques ! Le siècle où nous vivons tend à je ne sais quoi d'inconnu. Or, chose merveilleuse, la seule communion de croyants qui, dans ces dernières années, ait montré en Angleterre avoir possession de cet inconnu, c'est l'Eglise romaine ! » Ses rites, ses dévotions particulières, un certain culte de la sainte Vierge, sa plénitude de la doctrine, voilà ce qu'il faudrait à la *Via media* « pour qu'elle devînt une réalité concrète » ayant des promesses de vie.

VI. Mais il est encore « en voyage » vers les régions de la vérité ; ni la logique ni le sentiment ne sauraient activer sa marche, il faut le temps et la grâce de Dieu. Car il n'est pas au bout de ses raisonnements, de ses contradictions, de ses incroyables fluctuations. La Providence veut sans doute qu'il soit évident que seule sa main souveraine et patiente l'a conduit au port. Elle veut aussi qu'il y arrive, détaché de tout, repoussé de la plupart de ses amis, lui qui avait été l'idole d'Oxford, et chassé par les libéraux, qui sont les mêmes partout, au nom de la liberté. Mais pour ceux-ci, dit-il, « c'était de bonne guerre. » Il les avait en effet rudement flagellés, ces sortes d' « intellectuels » qui rejetaient tout dogme, tout mystère dans « la vraie religion. »

Car l'opinion protestante l'a décrié, et l'on guette toutes ses démarches. Pourquoi s'est-il retiré à Littlemore ? « Ce n'est assurément pas dans un dessein loyal, puisqu'il n'ose en donner la raison ! » Alors on viole son domicile, « des chefs de collège, comme des patrouilles de cavalerie, » font le tour de sa pauvre demeure, « des docteurs en théologie » y pénètrent et se demandent s'il ne veut pas y établir « un monastère, » quelque nid de papistes. « J'avais cru, dit-il avec amertume, que la maison d'un Anglais était sa forteresse. » Son évêque se fait l'écho de ces espionnages et lui pose poliment des questions

insidieuses, touchant « les cloîtres » qu'il a construits. Ces prétendus cloîtres n'étaient qu'une galerie couverte unissant les différents édifices. Il en est profondément blessé. Ne peut-on le laisser vivre solitaire dans la retraite qu'il a choisie ? Est-ce qu'il n'est pas libre ? Est-ce qu'il est obligé de dire à tout le monde, même à son évêque, qu'il veut « se vouer à une vie religieuse plus régulière encore que par le passé ? » « Supposez un homme sur le point de se marier ; aimerait-il à voir la question discutée dans les journaux, à s'entendre demander publiquement le nom des parties, les circonstances, sous peine d'être taxé de ruse et de duplicité ? » (A l'évêque d'Oxford, 14 avril 1842). Après les insinuations malveillantes viennent les calomnies. On l'accuse, entre autres choses, d'avoir conseillé à un converti romain de garder sa cure anglicane; on lui reproche même de faire encore partie de l'Eglise d'Angleterre. Il se défend avec une belle fierté. Cette épreuve le mûrit plus encore que l'étude ; son âme s'épure dans la prière, le renoncement, les déceptions, toutes les piqûres de la presse, tous les sacrifices quotidiens, chrétiennement acceptés.

En ce moment un ami discret, un catholique qui sentait qu'il ne fallait point toucher aux endroits endoloris, le docteur Russell, du séminaire de Maynooth, lui fait tenir un volume de *Sermons* de saint Liguori. Newman y remarque des pages fort belles sur la sainte Vierge et demande si l'on n'y a rien retranché. — « Oui, répond le prêtre catholique, le traducteur a certainement omis quelques passages. » — « Cette omission dans un livre destiné à des catholiques, écrit-il, montrait au moins que certains passages que l'on rencontre dans les ouvrages d'auteurs italiens n'étaient point accueillis volontiers dans toutes les parties du monde catholique. Ces manifestations de dévotion envers Notre-Dame avaient été ma grande *croix* en ce qui touche le catholicisme. Je le dis même franchement : je ne puis pas, aujourd'hui même, entrer pleinement dans ces manifestations, et je ne crois pas pour cela aimer moins Notre-Dame. »

Jusque-là il ne s'en était pas rendu compte, mais ses préjugés portaient sur la forme du culte, sur les manifestations extérieures, qu'il trouvait de mauvais goût, et non sur le fond ; ils tenaient à son âme anglaise.

Peu après il lut les *Exercices* de saint Ignace et fut surpris d'y voir reproduite sa chère doctrine du *Solus cum solo*, seul avec Dieu seul. L'âme n'avait donc pas besoin d'intermédiaire pour parler à Dieu, on pouvait donc, sans passer par les saints, converser librement et directement avec lui ? — Mais la dévotion à la sainte Vierge ? — Elle n'en existe pas moins, elle n'en est pas moins légitime, seulement « l'idée qu'on s'est formée de la sainte Vierge dans l'Eglise de Rome *s'est agrandie* avec les siècles. » La doctrine catholique n'a pas changé pour cela, elle a suivi son développement naturel, qui lui a donné une unité et une individualité. « Rome moderne est bien réellement ce que furent autrefois Antioche, Alexandrie et Constantinople, exactement comme une courbe mathématique suit sa loi propre et en est l'expression. »

Ses deux grosses difficultés tombaient. Poursuivant son raisonnement jusqu'à l'extrême, il en arrivait à conclure qu'il n'y a pas de milieu entre l'athéisme et le catholicisme. C'était le dernier coup porté à la *Via media*. Alors « il commença à désespérer de l'Eglise d'Angleterre. » (Septembre 1843).

Déjà, au mois de février précédent, il avait publié une rétractation formelle de ce qu'il avait dit d'injurieux pour Rome. Il avait cru sincèrement aux théologiens de sa propre Eglise. « Tous en effet ont constamment employé le langage le plus sévère contre Rome, même les plus capables, les plus instruits d'entre eux. » Il se croyait en sûreté en s'abritant derrière leur grande autorité. « J'avais apporté dans l'affaire, dit-il, plus de confiance que de saine critique. » Et il était irrité contre les théologiens anglicans qui l'avaient abusé. Il avait eu le tort de « lire les Pères par leurs yeux. »

Cet acte lui obtint une grâce de lumière abondante. Dans les recherches religieuses il n'en est pas comme des mathématiques, qui donnent une certitude rigoureuse ; mais « Dieu veut que nous y arrivions par des probabilités accumulées. Alors il coopère avec nous pendant que nous agissons, nous donne ainsi le pouvoir de faire ce qu'il veut que nous fassions, et nous porte, pour peu que notre volonté coopère avec la sienne, jusqu'à une certitude qui s'élève bien au-dessus de la force logique de nos conclusions. » La certitude s'augmente en lui, au moins négativement. « Déjà il est infiniment plus certain que l'Eglise d'Angleterre est dans le schisme, qu'il n'est certain que des additions romaines au symbole primitif ne puissent être des développements résultant d'une vive et pénétrante conception et *réalisation* du divin dépôt de la foi. » (A un ami, 4 mai 1843). Il s'est installé définitivement à Littlemore, qui a pris par son groupement de maisonnettes « une apparence quelque peu monastique » et il officie dans l'église qu'il y a construite. Mais pendant l'été de 1843, raconte Oakeley, « il prit définitivement congé de la chaire protestante par un sermon d'une beauté singulière et d'un intérêt mémorable pour tous ses amis. Ils laissèrent éclater leurs sanglots, car ils sentaient que cette voix si familière à leurs cœurs leur parlait pour la dernière fois. »

Le 18 septembre il résigna sa cure et se contenta désormais d'assister avec son petit groupe d'amis fidèles aux offices de l'église. Ce qui hâta sa décision fut la conversion d'un de ses hôtes. Ce jeune homme, en venant chez lui à Littlemore, — devenu une sorte de La Chesnaie, — lui avait promis de demeurer dans l'Eglise anglicane pendant

trois ans. Au bout d'une année il se fit catholique, ce qui mettait une sorte d'abus de confiance à la charge de Newman, et le faisait considérer comme un ennemi de sa propre Eglise.

« Mon esprit, ajoute-t-il, avait un dernier pas à faire ; ma volonté une résolution finale à prendre. Ce dernier pas, c'était d'arriver à pouvoir dire loyalement que j'étais *certain* des conclusions auxquelles j'étais dès lors amené. Cette résolution finale, impérieusement commandée dès que je serais parvenu à cette certitude, c'était de me soumettre à l'Eglise catholique. »

Il attendit deux années encore, travaillant aux *Vies des saints anglais* que ses ennemis firent échouer, accablé par son départ d'une paroisse qu'il chérissait, vivant dans la solitude où il aimait à se rappeler la parole de Pascal : « Je mourrai seul, » et préoccupé uniquement des intérêts de son âme. Les yeux de l'Angleterre n'en restent pas moins fixés sur lui. Que fera-t-il ? « Pourquoi, écrit une dame, le plus hardi de nos conducteurs qui nous a menés jusqu'à la grande route royale, s'est-il assis tranquillement sur le sommet de la dernière barrière, laissant pendre ses pieds du côté de la grande route comme pour prendre son temps et glisser à son aise ? » Il ne veut entraîner personne avec lui et il entend choisir son heure, ou plutôt il attend l'heure de la certitude, l'heure de la grâce.

Deux soucis le tourmentent. Sa retraite, c'est le triomphe des libéraux, antidogmatiques. « Ce n'est pas chose facile, humainement parlant, que d'élever un Anglais à un niveau dogmatique. » Cependant il avait fait ce miracle. Sa *Via media* représentait le dogme. Tout croulerait quand il ne serait plus là pour maintenir les vérités de la foi !

Puis ses amis, surtout Pusey qui ne voulait pas croire à la possibilité de sa conversion romaine. Plusieurs intimes l'avaient averti discrètement, au nom de Newman : « Non, disait-il, même la veille de l'abjuration, j'espère que nous le conserverons. » Pauvre docteur Pusey ! il avait souffert lui aussi pour la défense de la vérité catholique, qu'il ne lui fut jamais donné de professer. Un sermon qu'il avait prononcé en faveur de la présence réelle, fut, à l'instigation de Hampden et de la Basse-Eglise, déféré à l'Université d'Oxford, qui dans la crainte de passer aussi pour romaniste, le condamna. Elle frappa de même un ouvrage de William Ward, l'*Idéal d'une Eglise*. Il était plus facile de condamner que de répondre. Ward du moins l'un des premiers entrera dans le sein de cette Eglise catholique à qui il avait à deux genoux demandé pardon des erreurs qu'il lui avait imputées.

Mais Newman avait un autre ami dont la mort était prochaine et qui ne connaissait pas encore ses perplexités. Que lui dire ? D'aller à Rome ? Lui-même eut dû en montrer le chemin et y aller le premier. Or il n'avait pas encore la *certitude*. Il lui écrit des lettres charmantes : « Je pourrais, lui mande-t-il, vous dire des choses très *affligeantes*... Vous êtes si bon que parfois en vous quittant je suis ému jusqu'aux larmes, et ce me serait un soulagement que de pleurer à la fois sur votre bonté et sur ma dureté. Je ne crois pas que personne ait jamais eu d'amis aussi bons que les miens. » Mais il n'ose s'ouvrir « des choses affligeantes » pas plus à lui qu'à Pusey, qui « porte déjà bien assez de fardeaux » et qui apprendra toujours assez tôt la nouvelle de sa détermination. (22 janvier 1844). Cet ami mourut au mois de septembre suivant, sans rien savoir, sans concevoir de soupçon. « Il était d'une bonne foi entière, dit Newman. Je pleurai amèrement sur son cercueil, en pensant qu'il me laissait encore dans les ténèbres, sans me dire quel était le chemin de la vérité. »

Pour achever sa conviction il se décide à écrire un *Essai sur le développement de la doctrine*, la difficulté dernière qui l'arrête. Car il se demande s'il n'est pas dans un état de « sécurité illégitime ». Quelles tortures d'esprit et de cœur ! « Je traverse l'épreuve qu'il faut traverser ; et ma seule espérance est que chaque goutte de douleur est une goutte retirée du calice que je dois inévitablement épuiser. Humainement parlant, il n'y a pas à craindre que je quitte notre rivage avant longtemps. Ce mot est sorti de ma plume sans que je l'aie voulu, mais tout est bien. » (16 novembre 1844.) Cependant il est convaincu maintenant que l'Eglise anglicane est dans le schisme : « Mon salut dépend de mon union avec Rome ! » Mais il ne connaît personne parmi les catholiques romains, il n'a jamais assisté à leurs cérémonies, sauf à l'étranger quelques rares fois, et puis : « Je n'aime pas ce que j'entends dire d'eux ! »

Qu'il avait raison d'écrire : « Humainement parlant ! » Sans une grâce spéciale de Dieu, jamais il ne se fût dépêtré de ses cas de conscience, de ses indécisions, de ses distinctions entre l'appel de la *raison* et celui de la *conscience*.

Tout le monde s'attendait en Angleterre au grand événement et déjà l'on s'inquiétait. « Il avait parmi ses auditeurs, disait le *Mémorial chrétien*, tout le clergé à venir. Sa position l'a-t-elle séduit, ébranlé, retenu ? Nullement. Peut-être n'a-t-il pas senti le sacrifice : son cœur n'était pas attaché à de pareilles choses. » L'intention était bienveillante et il y fut sensible. Mais les évêques songeaient à parer le coup. L'évêque de Chichester répondait à un mémoire interrogateur des paroissiens de Shoreham : « Les adhérents de Newman sont très peu nombreux. On sait qu'il se prépare à déserter. On verra alors que peu de disciples le suivront. »

Pour lui il poursuivait son *Essai* avec ardeur. « A mesure que j'avançai, l'horizon s'ouvrit si clairement devant moi qu'au lieu de parler des « Catholiques romains » je les appelai hardiment les « Catholiques. » Avant d'arriver à la fin je résolus de demander mon admission, et le livre resta inachevé. »

VII. Le 3 septembre 1845, Ward, fellow du Collège de Balliol à Oxford, abjurait le protestantisme à Londres. L'auteur de l'*Idéal d'une Eglise* était certainement, après Newman et Pusey, l'écrivain religieux le plus considérable d'Angleterre. Deux disciples de Littlemore, John Dobrée, Dalgairns, ancien *scholar* d'Exeter à Oxford, et le révérend Ambroise Saint-John, *student* de la Christ Church d'Oxford, suivirent son exemple : l'un abjura à la fin de septembre dans la chapelle des Passionnistes à Alton-Hall ; l'autre, le 2 octobre, à Prior-Park. Puis ce fut le tour d'Oakeley. Alors Newman prit enfin son irrévocable décision. Il chargea Dalgairns de se rendre à Alton-Park, où résidait le P. Dominique de la Mère de Dieu, provincial des Passionnistes en Angleterre, et de le prier, sans lui dire la vraie raison de son voyage, de venir à Littlemore.

Il fit part de sa résolution à ses amis :

« J'attends ce soir, leur écrit-il, le 8 octobre, le P. Dominique, religieux passionniste, dont les pensées ont été dès sa jeunesse clairement portées vers les pays du Nord, puis vers l'Angleterre. Après avoir attendu près de trente ans, il a été envoyé ici sans faire acte de sa volonté. Mais il s'est peu occupé de conversions. Je l'avais vu ici quelques instants l'année dernière, le jour de saint Jean-Baptiste.

« C'est un homme simple, d'une grande sainteté. De plus il est doué d'une intelligence remarquable. Il ne connaît pas mon intention, mais je veux lui demander de m'admettre dans l'unique bercail du Christ. »

La lettre était la même pour tous.

Un post-scriptum ajoutait : « Cette lettre ne partira que lorsque tout sera fini. Il va sans dire qu'elle ne demande pas de réponse. »

L'un deux pourtant ne put se tenir de répliquer : « Mon cher Newman, si je connaissais des mots capables de vous exprimer toute l'affection de mon cœur sans ternir ma conscience, je voudrais en faire usage... Si nous ne devons jamais nous rencontrer au pied du même autel, prions du moins tous les jours l'un pour l'autre et que nos prières se rejoignent à la cour céleste. »

Cette lettre était signée Manning, archidiacre de Chichester.

Saint Paul de la Croix, fondateur des Passionnistes, était mort en priant pour « ses fils d'Angleterre. » Le P. Dominique, un petit pâtre des environs de Viterbe, tout enfant, agenouillé devant une Madone, s'était senti « puissamment averti au dedans de lui-même qu'il était destiné à prêcher l'Evangile sous les cieux du nord. » Il attendait que Dieu lui découvrît sa volonté. Dalgairns fut l'ange choisi pour l'amener par la main sur son champ d'action. Ils partirent. « La pluie tombait par torrents, raconte Oakeley, elle entraînait avec elle en épais tourbillons les premières feuilles jaunies de l'automne. Le vent, comme un géant épuisé, exhalait en gémissements les efforts expirants de sa fureur équinoxiale. La superstition aurait pu dire que les éléments étaient du côté de l'anglicanisme, tant ils pleuraient abondamment, tant ils gémissaient lamentablement sur le prochain départ de son grand défenseur. La cloche qui se balançait à découvert dans la tour de la petite église gothique de Littlemore, fit entendre son appel quotidien aux prières du matin et du soir, mais elle apportait à l'oreille ce son aigre et saccadé habituel dans les temps de grand vent, et semblait sonner un glas funèbre plutôt qu'un appel. Le *Monastère* était plus sombre et plus silencieux que de coutume. Le P. Dominique arriva à Littlemore vers onze heures du soir, après cinq heures de marche forcée par une pluie battante. Il fut introduit dans le salon, et comme il s'approchait du feu pour faire sécher ses vêtements qui ruisselaient, Newman entra, se prosterna devant lui, et après lui avoir humblement demandé de le bénir, il le pria de le confesser. »

Le P. Dominique comprit enfin pourquoi la Providence l'avait conduit en Angleterre et lui avait inspiré constamment un grand amour pour cette nation. Lui-même était un théologien fort distingué, mais il n'en fut pas moins impressionné de voir à ses pieds cet homme éminent qui était la lumière et l'orgueil de son pays. Newman passa la nuit à faire sa confession générale, et le lendemain il abjurait entre les mains de l'humble religieux.

Ce jour-là personne ne fut admis à la maison. A ceux qui le visitaient d'ordinaire on répondait que « M. Newman désirait rester seul. » On ne se doutait point de l'événement du matin ; on avait seulement remarqué la veille, pendant la soirée, un homme pauvrement vêtu de noir qui avait demandé le chemin du monastère. Le grand converti tenait à demeurer seul avec Dieu, pour mieux goûter la grâce céleste et surtout pour se préparer à sa première communion, qui se fit le lendemain.

Deux jours après, un ami le vint voir et fut admis à l'office du soir. Il remarqua, non sans surprise, qu'on y prononçait le latin à la manière romaine et que les antiennes de Notre-Dame, toujours omises jusque-là, venaient à leur rang. Cet ami, dit Oakeley, aurait voulu demander la raison de ce changement, mais il était défendu de parler à aucun membre de la communauté après les prières du soir. Bientôt le mystère fut éclairci. M. Newman et ses compagnons assistèrent à la messe dans la chapelle publique des catholiques à Oxford, et tout le monde sut bientôt qu'il avait été admis le 9 octobre dans le sein de l'Eglise catholique.

Le 1er novembre 1845 il s'agenouillait avec ses compagnons devant l'autel de Sainte-Marie à Ascott pour y recevoir le sacrement de confirmation des mains de Mgr Wiseman. Oakeley s'était venu joindre à eux.

L'émotion fut immense en Angleterre. Il y a là, dit le *Morning Post*, « un argument à de graves inquiétudes. » Le *Times*, le grand organe de l'opi-

nion anglaise, déclara qu'il regardait comme une chose absolument lamentable qu'un homme aussi richement doué que Newman fût conduit par la logique de son esprit à échouer sur l'écueil du « papisme. »

Le plus atteint, le plus attristé fut Pusey. Dans une longue lettre à un de ses amis, il s'incline devant « ce grand mystère » que Newman ait perdu toute confiance dans l'Eglise anglicane. « Cependant, ajoute-t-il, il nous est doux de tourner le regard vers tout ce que cet homme a fait jadis pour nous, de penser à la noble affection dont il fut animé pour notre Eglise, et plus encore aux efforts qu'il fit pour l'amener à une nouvelle et meilleure vie. J'estime qu'un grand dessein de la Providence a sombré aujourd'hui par notre faute et que l'instrument qu'elle avait fait surgir pour son bien, mais dont elle ne s'est pas servie selon la volonté de Dieu, lui a été enlevé.

« Il y a plusieurs années que j'eus la première crainte de ce qui est arrivé depuis, et je l'ai eue en apprenant les ferventes prières que l'on faisait pour lui dans beaucoup d'églises catholiques et dans des maisons religieuses du continent. Si les catholiques, me disait quelqu'un, prient avec tant de ferveur pour lui, et s'il est jugé digne par Dieu de devenir parmi eux un instrument de la gloire du Très-Haut, ne pourrait-il pas arriver que, tandis que parmi nous il y a tant d'indifférence pour le vrai et que l'amour du bien est si faible, le Seigneur leur concédât l'homme qu'ils demandent et nous enlevât le frère que nous désirons à peine de garder? Et maintenant les catholiques doivent estimer à bon droit que les prières qu'ils ont offertes jour et nuit pendant le sacrifice de la sainte Eucharistie ont été exaucées... »

Il avoue ensuite que les prières faites pour l'unité, étaient en Angleterre « l'œuvre de Newman », et se félicite que les catholiques aient « tant d'estime pour lui. » L'Eglise anglicane n'a pas su l'employer. « Occupé à écrire de grands ouvrages, surtout celui sur saint Athanase, homme très puissant contre l'hérésie et l'incrédulité, il était contraint d'agir parmi nous comme s'il n'eût pas été des nôtres... Nous avions en lui une épée bien trempée, mais suspendue inutilement dans le sanctuaire, parce que nous manquions d'une main capable de s'en servir. »

Mais il ne garde aucune amertume contre lui, car Newman ne les a pas trahis.

« Il nous a quittés ainsi qu'il arrive aux grands instruments de Dieu, sans même se rendre bien compte de sa valeur. Il s'est séparé de nous dans le seul but d'obéir au sentiment du devoir, sans penser le moins du monde à lui-même, se jetant tout entier dans les mains de Dieu. De cette trempe sont les hommes que Dieu emploie aux plus grandes choses. Quant à moi, il me semble qu'il n'est pas vraiment séparé de nous, mais qu'il a plutôt été transplanté dans une autre partie de la vigne, où toute la vigueur de son esprit pourra fructifier, alors que chez nous elle devenait stérile... Le plus grand événement qui se soit accompli depuis que la communion avec l'Eglise romaine a été interrompue est peut-être celui-ci : qu'un tel homme ainsi formé dans notre Eglise et vraiment rempli de l'esprit de Dieu, passe dans la leur. S'il y a une chose qui doive ouvrir les yeux aux catholiques sur tout ce qu'il y a de bien chez nous, et d'autre part diminue nos préjugés contre eux, c'est sans doute la présence d'un si grand homme nourri et élevé dans notre Eglise où il a atteint l'âge mûr, et maintenant passé à l'Eglise romaine. Si par notre péché nous avons vendu notre frère, espérons que Dieu veut par ce moyen conserver la vie dans son Eglise. »

Cet espoir il le voulut garder toujours. Chez lui l'âme anglaise ne sut point se débarrasser des préjugés anglais qui n'admettaient point ni que l'Angleterre ait pu errer pendant trois siècles par sa faute, ni que l'Eglise catholique pût se passer de l'Angleterre. Ses sentiments, d'ailleurs très purs, étaient obscurcis par d'insurmontables préventions, par des études mal dirigées, par la fierté patriotique anglaise. Ses principes anglicans lui faisaient croire que son Eglise avait pour elle l'antiquité, partant la succession apostolique, et il le croyait de bonne foi; il avait sûrement la certitude subjective de posséder la vérité. Il n'en demeura pas moins, suivant le mot de Pie IX, semblable aux cloches qui appellent les fidèles à l'église et qui restent dehors.

« Les historiens de saint Paul de la Croix, dit M. Joseph Grabinski, racontent qu'on vit un jour ce grand serviteur de Dieu, au moment où il célébrait le saint sacrifice de la messe, inondé par une lumière céleste et ravi en extase. Interrogé à ce sujet, saint Paul de la Croix répondit que Dieu lui avait montré les grandes choses que ses religieux accompliraient un jour en Angleterre pour le salut des âmes et le service de l'Eglise. » Peut-être, s'écrie fort à propos le cardinal Capecelatro dans son étude sur le Mouvement catholique en Angleterre, peut-être contemplait-il Newman reçu par un de ses fils dans le sein de l'Eglise sa mère, et les fruits abondants que cet événement devait produire.

Toutefois, dans tous les événements que nous venons de rapporter, l'œuvre de Dieu nous a apparu, plus que celle de l'homme, l'œuvre de la prière, organisée par le P. Ignace Spencer, par Newman lui-même et son école. C'est la prière qui a produit le premier mouvement catholique, c'est la prière, demandée instamment par Léon XIII, qui seule procurera la conversion totale de l'Angleterre.

Q. — Voudriez-vous me dire ce que vous pensez d'un nouvel ouvrage du P. Bouchage, intitulé *Retraite sacerdotale?*

R. — Le pieux auteur de cette *Retraite* [1] est déjà

[1] *Retraite sacerdotale, religieuse et apostolique*, par le P. Fr. Bouchage, rédemptoriste. — 1 vol. in-12 de XIV-315 p. — Delhomme et Briguet, Paris. — Prix : 3 fr. 50.

très avantageusement connu des lecteurs de l'*Ami du Clergé*, et, en général, du monde ecclésiastique et religieux. En 1894, il a publié un grand et magnifique ouvrage intitulé *Pratique des vertus*, 3 vol. in-8°. Cet ouvrage a rapidement conquis les suffrages du public auquel il s'adressait, et a obtenu un brillant et légitime succès. Trois ans plus tard, en 1897, le P. Bouchage faisait paraître l'*Introduction à la vie sacerdotale*, et ce nouvel écrit, qui est au prêtre ce que la *Vie dévote* est aux gens du monde, a reçu aussi un très bon accueil [1].

Aujourd'hui, voici la *Retraite sacerdotale*, moins étendue que ses aînés, mais qui ne leur est inférieure ni en mérite, ni en utilité pratique.

Ce n'est pas un livre de lecture, c'est un livre de méditation. Il est plein de pensées fortes, substantielles et élevées. C'est dans le recueillement de la prière et de la réflexion qu'il faut l'étudier, l'approfondir et s'efforcer de s'en assimiler la salutaire et réconfortante doctrine.

Le but *spécifique*, propre, que poursuit le P. Bouchage dans sa *Retraite*, c'est le *rehaussement moral* du retraitant. Il veut *réagir contre la vulgarité spirituelle*, faire remonter son disciple au niveau vrai de sa vocation, l'y maintenir et l'y affermir de telle sorte qu'il en remplisse les devoirs dans toute leur intégrité.

Pour atteindre ce but, le pieux auteur s'applique à mettre en pleine lumière la sublimité de la fin du prêtre, et en particulier du prêtre religieux et missionnaire. Il est un autre Jésus-Christ : reproduire sa vie et ses vertus, et continuer son œuvre de Rédempteur parmi les hommes, voilà sa vocation, voilà sa tâche, à l'accomplissement de laquelle il doit travailler avec énergie et persévérance. C'est à lui faire connaître en quoi consiste précisément ce travail, à lui en tracer la voie, et à le lancer sur cette voie que tendent les exercices de la *Retraite sacerdotale*.

Ces exercices renferment tout l'ensemble de la vie ascétique : la pénitence ou la vie purgative, l'imitation de Jésus-Christ ou la vie illuminative, l'amour de Dieu ou la vie unitive. Le P. Bouchage, en véritable enfant de saint Alphonse, insiste avec force sur la nécessité et les caractères de la vraie pénitence, — fondement de la vie chrétienne et si négligée de nos jours ; — sur la considération fréquente des vérités éternelles ; et sur la pratique de la prière sincère, humble, confiante, persévérante et accompagnée d'efforts sérieux et soutenus.

La forme est simple, le style apostolique et sans apprêt littéraire. On sent dans tout l'ouvrage le souffle de l'Esprit de Dieu ; à chaque page une voix, la voix de l'apôtre, crie aux oreilles du retraitant : *Sursum corda, ascende superius*.

Le P. Bouchage s'adresse particulièrement aux prêtres religieux employés au ministère de l'apostolat ; mais les vérités qu'il expose dans sa *Retraite* seront très utilement méditées par tous les prêtres. Tous ont besoin de ce *rehaussement moral*, qui est l'idée fondamentale de ce petit écrit. Le sacerdoce demande, dit saint Jean Chrysostome, une âme noble, élevée, *Res ista excelsum requirit animum*. Le naturalisme, le terre à terre de la vie, la vulgarité des pensées et des sentiments ont envahi bon nombre de nos contemporains, et, la loi militaire aidant, peut-être bien des âmes sacerdotales se ressentent de cette anémie morale et de cet abaissement général des intelligences et des volontés. La *Retraite* du P. Bouchage nous offre un remède puissant, énergique. Prenons-le, nourrissons-nous de ces fortes et substantielles vérités : *Comede volumen istud ;* mais que ce soit avec la résolution arrêtée de nous élever jusque sur ces hauteurs sublimes où nous a placés notre divine vocation. *Hæc meditare, in his esto, ut profectus tuus manifestus sit omnibus*.

Q. — On parle toujours de la question d'Orient. Je connais bien son existence, comme tout le monde, mais je voudrais en savoir plus long sur ce sujet. Je voudrais m'expliquer pourquoi elle existe, comment elle s'est dressée, ce qu'on en doit penser. Pourriez-vous m'indiquer un ouvrage répondant à ce désir, qui doit être celui de bien des gens ?

R. — Rien de plus simple, et vous êtes servi à souhait. *L'Orient et l'Europe*, qui vient de paraître à la librairie Firmin Didot, répond juste à votre demande. L'auteur, M. le baron de Nanteuil, semble avoir prévu vos questions. Son ouvrage, très simple, très clair, est l'historique des convoitises de l'Europe autour de la Turquie et de ses luttes pour ou contre elle. Il débute au jour où la Porte, jusqu'alors pleine de présomption par ses succès, sent la victoire l'abandonner, c'est-à-dire en 1699, année où fut signé le traité de Carlowitz, qui commençait son démembrement.

Suit le récit de toutes les luttes de la Turquie contre l'Europe, luttes mêlées de succès et de revers, finalement de revers qui ne font que s'accumuler, en dépit des jalousies des puissances européennes, dont quelques-unes, par crainte de voir leurs voisines s'emparer d'un territoire qu'elles convoitent, se prennent à défendre la nation qu'elles voudraient voir disparaître de l'Europe.

C'est la question d'Orient posée par la Russie, l'Autriche et Venise, avec les premières défaites. C'est le relèvement momentané de la Turquie par la chute de Venise et l'effacement de l'Autriche en Orient. C'est la suprématie russe dans l'Europe orientale et les premiers essais de partage. Voilà pour le XVIIIe siècle.

L'auteur résume d'ailleurs cette situation et les luttes qui vont se produire au XIXe siècle en ces termes :

« Dans le cours du dix-huitième siècle, c'étaient les voisins de la Turquie qui lui avaient arraché

[1] Nous n'avons fait que signaler alors (p. 368) l'apparition de cet ouvrage, mais nous y reviendrons prochainement plus en détail. — Sur la *Pratique des vertus*, voir *Ami* 1895, p. 545.

successivement ses provinces ; au dix-neuvième siècle, ce sont ses propres sujets. La conquête étrangère avait déjà commencé au siècle dernier la ruine de la domination musulmane en Europe ; la renaissance des nationalités chrétiennes des Balkans achèvera cette œuvre de destruction et résumera en quelque sorte la question orientale dans le siècle présent. Grecs, Serbes, Monténégrins, Moldo-Valaques, ou Bulgares, naguère encore engourdis dans l'Islam, vont se réveiller en effet et revendiqueront au soleil de la liberté une place bien plus grande que n'en occupaient jadis les autres provinces turques, conquises déjà par les Russes ou les Autrichiens. »

C'est à cette renaissance des nations chrétiennes en Orient, d'ailleurs toujours accompagnée de tentatives couronnées de succès des nations européennes, que la seconde partie de l'ouvrage est consacrée.

L'empire turc s'émiette définitivement. Voici que la Grèce secoue le joug qui l'opprimait, voici que l'Egypte s'efforce d'imiter cet exemple. Un moment, la Russie arrête ses conquêtes, par suite de l'étrange traité d'alliance conclu entre la France et l'Angleterre, mais cet arrêt n'est que momentané. La Russie reprend vite sa marche en avant, aidée par les nations chrétiennes de l'empire ottoman qui se révoltent. Et c'en serait peut-être fini de la question d'Orient, si les czars n'avaient rencontré dans les convoitises de l'Angleterre un obstacle qui permet à la Porte de prolonger encore son existence.

Signalons, dans cette dernière partie, un chapitre qui nous intéresse particulièrement et qui montre à lui seul quels contre-coups peut avoir cette fameuse question d'Orient.

Lors de l'insurrection polonaise, Napoléon III crut devoir faire ses remontrances à la Russie. C'était une faute, au sens de l'auteur. En tout cas, ces procédés eurent les conséquences les plus graves. Bismarck profitant de la circonstance, s'empressa de se rapprocher de la Russie. L'alliance russo-prussienne fut conclue, à ces conditions : la Russie était libre de faire ce qu'elle voulait en Orient, mais la Prusse pouvait entreprendre ce que bon lui semblait en Occident. D'où la guerre franco-allemande de 1870-71, qui, d'après l'opinion de l'auteur, n'aurait pas eu lieu sans cette faute initiale, la Russie ayant été notre alliée, ou qui aurait eu lieu au détriment de la Prusse.

Un mot du livre, en général, pour terminer. C'est une nomenclature extrêmement complète de tous les faits qui ont contribué à accentuer l'acuité de la question d'Orient. L'ouvrage, par suite, est un peu sec, mais il n'en est pas moins nécessaire à qui veut étudier à fond cette page de l'histoire contemporaine.

Q. — Au sujet des témoins pour le mariage religieux, ne faut-il pas qu'ils soient désignés d'avance et présents au consentement des époux ? Peut-on se contenter de la signature de ceux des assistants qui veulent bien après la cérémonie passer à la sacristie pour la poser en riant sur les registres ?

Dans nos pays, bien souvent, ceux qui ont servi de témoins à la mairie font une station à l'auberge pendant que s'accomplit la cérémonie religieuse, et n'arrivent à l'église que vers la fin de la messe. Que pense l'*Ami* de cette manière de témoigner ?

R. — Le protocole et le droit canonique ne sont pas d'accord en ce qui concerne l'assistance des témoins à un mariage.

D'après la coutume reçue, on a l'habitude de ne considérer comme témoins officiels que les quatre Messieurs qui ont été à l'avance invités à remplir cette solennelle fonction, deux pour le futur et deux pour la future. C'est ceux-là qu'on regarde comme vrais témoins et qui sont invités à apposer leur signature les premiers, et souvent les seuls, au bas de l'acte de mariage rédigé à la sacristie après la cérémonie.

Au point de vue du droit ecclésiastique, il n'en faut pas tant pour assurer la validité d'un mariage.

Il faut et il suffit que deux personnes *quelconques* (hommes, femmes, enfants, etc.) aient compris le sens de la cérémonie et réellement constaté l'échange de consentement des deux époux. Qu'ils aient été invités ou non, peu importe. Ils ont vu et entendu ; c'en est assez ; l'Eglise n'en demande pas davantage.

Les témoins civils officiels, ceux du protocole, étaient à l'auberge pendant ce temps-là... Leur assistance est donc *nulle*, et par là-même leur témoignage aussi. *On doit refuser de les laisser signer*. Au contraire, on invitera à signer à leur place deux bonnes dévotes quelconques se trouvant là par hasard au moment du mariage, ou deux personnes quelconques de la noce, ou même, si l'on en est réduit là, tout simplement deux enfants de chœur, et tout sera canoniquement régulier.

L'hypothèse dont il est ici question n'est point tout à fait rare. Il est bon qu'un curé la prévoie à l'avance et sache se tirer d'affaire en cas d'embarras. On a bien fait de nous poser cette question intéressante ; la réponse peut servir à plusieurs.

Q. — Il y a excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Souverain Pontife contre *ceux qui forcent, soit directement, soit indirectement, les juges laïques à traduire un ecclésiastique devant leur tribunal, contrairement aux dispositions canoniques*, ainsi que tous ceux qui portent des lois ou décrets contre la liberté ou les droits de l'Eglise.

Cependant, dit Schmalzgrueber, livre 2, titre 2, numéros 80 et 90, il y a, en matière civile ou criminelle, des cas où il est permis de forcer un ecclésiastique à comparaître devant un juge laïque.

Pourriez-vous énumérer ces cas d'une manière générale ?

En nos jours où la dignité du prêtre est si peu respectée, il ne serait sans doute pas sans intérêt de savoir à quoi s'en tenir sur cette question.

R. — Voici les cas où le droit reconnaît à quiconque la faculté de forcer un ecclésiastique, sans

aucune permission de l'évêque et sans encourir de peine, à comparaître devant un juge laïque.

I. *En matière civile :* 1° si la cause est féodale ; — 2° s'il s'agit de biens immeubles, donnés à l'origine aux églises et aux clercs, à la condition qu'ils subiraient la juridiction sous laquelle ils existaient auparavant, c'est-à-dire la juridiction civile ; — 3° s'il s'agit d'évincer un laïque de la propriété d'un bien qu'il a acheté d'un clerc, celui-ci peut être cité en témoignage par l'acheteur devant un tribunal civil ; — 4° si le clerc est appelé devant ce tribunal à raison d'un office ou d'un emploi non ecclésiastique, par exemple en qualité de tuteur, curateur ou procurateur de quelque laïque ; — 5° si un clerc traduit lui-même devant le juge civil une personne laïque, celle-ci peut à son tour, reconventionnellement, citer l'ecclésiastique devant le même juge ; — 6° lorsque le clerc est l'héritier d'un laïque qui est mort sans avoir vu la fin d'un procès : il est de principe, en effet, qu'un jugement commencé doit avoir une conclusion.

II. *En matière criminelle,* on peut citer un clerc devant les tribunaux civils : 1° lorsque ce clerc, pour un délit quelconque ou pour une cause d'incorrigibilité, est dégradé et livré au bras séculier ; — 2° lorsqu'il ne porte jamais l'habit ecclésiastique, malgré les trois avertissements donnés par l'évêque, ou l'unique monition à lui faite en synode diocésain, sous la menace expresse de perdre le privilège du for ; — 3° lorsqu'il s'est rendu coupable d'assassinat ; — 4° lorsque, après avoir quitté l'habit clérical, il se rend coupable d'énormités, ou commet des crimes énormes sans venir à résipiscence, après une triple monition épiscopale.

Il peut enfin, en d'autres cas, être dérogé au privilège du for ecclésiastique par des concordats spéciaux, passés entre le Siège apostolique et les divers gouvernements [1].

Comme les concordats ne dérogent pas tous au privilège du for, qu'il y a d'ailleurs un certain nombre de pays qui n'en ont pas, et que d'autre part il n'y a point de tribunaux ecclésiastiques *légalement* reconnus dans la plupart des nations, le Saint-Siège a pourvu aux intérêts de la justice et en même temps au respect de la loi ecclésiastique en confiant aux évêques le soin de dispenser dans les cas particuliers, comme on peut le voir par la lettre circulaire de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, du 23 janvier 1886 :

In his locis, in quibus fori privilegio per Summos Pontifices derogatum non fuit, si in iis non datur sua jura persequi nisi apud judices laicos, tenentur singuli, prius a proprio ipsorum Ordinario veniam petere ut clericos in forma laicorum convenire possint : eamque Ordinarii nunquam denegabunt, tum maxime, cum ipsi controversis inter partes conciliandis frustra operam dederint. Episcopos autem in id forum convenire absque venia Sedis Apostolicæ non licet.

---

[1] Téphany, *Constitution Ap. Sedis*, p. 129.

Q. — 1° Dans un hôpital, on a fait des réparations assez importantes à la chapelle, si bien qu'on a été obligé d'ôter les tableaux du chemin de la croix ; tous les tableaux sont restés en dehors de la chapelle en attendant la fin des travaux.

Faut-il une nouvelle bénédiction pour replacer ces même tableaux ?

2° Est-on obligé, sous peine de ne pas gagner les indulgences, d'afficher dans l'église le procès-verbal de l'érection du chemin de la croix ?

R. — Ad I. Quand pour blanchir les murs de l'église ou pour faire quelque autre réparation au lieu où se trouvent les stations, on enlève momentanément les croix (avec ou sans les tableaux), pour les remettre ensuite à la même place, les indulgences ne se perdent pas, mais on ne peut les gagner tant que les croix restent éloignées du lieu mentionné [1].

Ad II. Après l'érection du chemin de la croix, on doit en rédiger le procès-verbal et le déposer dans les archives de la paroisse ou du lieu où il a été établi ; aucune loi n'oblige à afficher ce procès-verbal dans l'église à côté des stations. Le dépôt du procès-verbal soit aux archives de l'évêché, ou de la paroisse, ou du lieu, n'est pas obligatoire sous peine de nullité, comme l'a déclaré la S. Congrégation des Indulgences, le 6 août 1890 : «... IV. An tandem testimonium erectionis in actis Episcopatus aut in codicibus parœciæ seu loci in quo fit erectio Stationum Viæ Crucis, inserendum sit sub eadem nullitatis pœna ? Resp. Ad IV. *Præscribitur insertio testimonii erectionis in actis episcopalibus et in codicibus parœciæ, seu loci, sed non sub pœna nullitatis.* Cf. Decretum sub n° 294. »

L'ÉTAT ACTUEL DES ÉTUDES BIBLIQUES

D'APRÈS UN ARTICLE RÉCENT

La *Quinzaine*, depuis plusieurs mois, annonçait un article de M. Margival, qui vient de paraître [2] et qui est intitulé : *De l'état actuel des études bibliques*. Les étranges assertions qu'il renferme appellent des observations.

L'article est divisé en deux parties : état des études bibliques de l'Ancien Testament, état des études bibliques du Nouveau Testament.

A l'égard de l'Ancien Testament, l'exégèse moderne a commencé en Allemagne par les travaux de l'école purement et exclusivement rationaliste, auxquels ont correspondu en France ceux de Renan, Reville et Havet. Aux yeux de ce dernier, il n'y a pour l'esprit humain aucune autre littérature que celle d'Athènes et de Rome. Si nous rencontrons ailleurs de belles pages, c'est qu'elles ont été pénétrées par le souffle de ces deux grandes

[1] Cf. Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 277.
[2] Voir *Quinzaine* du 1er mars 1898.

écoles. Les plus beaux passages de la Bible en sont tout imprégnés et déterminent ainsi l'époque de leur rédaction. Le Deutéronome lui-même ne remonte qu'aux règnes des derniers successeurs d'Alexandre, et les Psaumes « ayant un caractère proprement universel et humain dénotant l'influence des larges sentiments religieux du monde hellénique au temps des Séleucides, » sont de cette époque.

A cette période en a succédé une autre « plus véritablement historique » représentée surtout par Wellhausen, dans son ouvrage : *Histoire d'Israël.* Il y prend le contrepied des fantaisies d'Havet : « Les prophètes ont aiguisé le caractère national du peuple Juif, ils n'ont pas créé sa conscience. Longtemps avant eux des écrivains monothéistes ont rédigé les admirables traditions qui ont fait justement du Pentateuque « l'histoire sainte » des origines de l'humanité. C'est dans ces temps reculés qu'il faut chercher l'époque de la formation spirituelle et morale d'Israël, l'apogée de son génie religieux et même l'âge d'or de sa littérature. Veut-on même découvrir le premier germe de ces idées, le point de départ de cette longue évolution et comme le *punctum saliens* du puissant organisme? Alors, c'est jusqu'à Moïse qu'il ne faut pas craindre de remonter. »

Après de pareilles prémisses, le lecteur ne s'attend guère aux conclusions qu'en tire l'auteur. C'est que malgré tout, on doit échelonner depuis le temps des Rois la composition des trois parties de l'Hexateuque : histoire du Jéhoviste, loi du Deutéronome, législation lévitique du Code sacerdotal. De plus, David et Salomon cessent d'être les auteurs des ouvrages qui leur sont attribués. L'honneur en revient aux disciples anonymes de Jérémie. Devant ces conclusions, M. Margival se pose cette question : « Et l'affirmation répétée que tous ces obscurs écrivains étaient bien des « hommes de Dieu » et que Jahvé a vraiment pétri leur cerveau, modelé leur pensée, inspiré leur conscience religieuse, suffira-t-elle à faire passer condamnation sur un système qui heurte tant d'opinions traditionnelles? » M. Margival n'hésite pas à se prononcer pour la négative.

Il en donne comme preuve que la théologie est la plus flexible et la plus progressive de toutes les sciences. « Sans remonter, dit-il, dans l'histoire plus favorable encore des premiers siècles, il serait facile de citer telles doctrines qui naguère passaient pour hétérodoxes et qu'ont en ces derniers temps adoptées les théologiens catholiques les plus purs de tout soupçon. Qui ne sait par exemple que la théorie de l'universalité relative du déluge, c'est-à-dire, pour qui l'entend bien, de son caractère restreint et local, a passé des écrits de Collins et de Cherbury dans les plus autorisés de nos Manuels bibliques? Qui ne peut nommer tels professeurs catholiques des plus réputés reconnaissant, ici, des lacunes dans les généalogies patriarcales et par suite l'incertitude de toute chronologie biblique, là, des fautes de transcription attribuables à la négligence ou à l'ignorance des traducteurs ou des copistes et par conséquent l'état de corruption de plus d'un texte sacré, ailleurs même, la diversité originelle des documents qui constituent le Pentateuque et ainsi, bon gré mal gré, la composition successive et anonyme des écrits émis par la tradition sous le nom de Moïse? Autant de thèses qui ont été qualifiées, on sait avec quelle sévérité, par les premiers théologiens qui les entendirent émettre, et que d'autres théologiens n'ont pas cependant hésité à s'approprier. »

M. Margival se fait une singulière illusion, s'il suppose que les thèses énoncées sont entrées dans l'exégèse et la théologie catholiques comme des opinions libres et que l'on puisse impunément professer. Elles sont repoussées par l'ensemble des théologiens, par la masse du clergé, qui est autrement que quelques bruyants écrivains une portion importante de cette église catholique dont la foi est indéfectible. Elles ne peuvent être professées qu'en attribuant des erreurs à nos saints Livres, ou en poussant l'interprétation scripturaire jusqu'aux dernières limites de l'absurde et du ridicule et en faisant litière de l'autorité de la Tradition, à la façon protestante. Si l'infime minorité qui parmi les catholiques se plaît à professer ces thèses, persistait dans cette voie, elle attirerait certainement une nouvelle intervention du Saint-Siège, qui viendrait venger l'autorité de la tradition scientifique et historique de l'Ecriture, comme Léon XIII s'est déjà vu obligé de venger sa véracité.

Mais comment donc expliquer l'introduction de ces thèses divergentes dans l'enseignement exégétique actuel? M. Margival nous l'a déjà dit et il va le développer. « Ceux qui s'en étonneraient, se montreraient singulièrement ignorants de cette grande loi de l'échange des idées qui permet seule aux sciences de se constituer et de croître avec la puissance plastique et l'élasticité des êtres vivants. Un illustre conférencier de Notre-Dame, parlant de l'immutabilité doctrinale de l'Eglise, se plaisait à la représenter, naguère, sous l'effigie de quelques vieux cardinaux, qui, à toutes les sommations qu'on leur fait de transiger avec les exigences de la pensée moderne, répondent avec un fin et malicieux sourire par un tranquille *nous ne changeons jamais.* Peut-être n'eût-il pas été moins conforme à l'histoire de la doctrine catholique de parler au contraire de sa merveilleuse faculté de changement et d'adaptation, de montrer sa puissance évolutive à travers les âges, de la décrire enfin comme un organisme toujours jeune et toujours vivant, qui, à partir d'un germe sacré et par l'effet d'une vertu divine, s'accommode sans effort aux influences les plus diverses tout en restant néanmoins identique à lui-même. »

Hélas! M. Margival ne se grise-t-il pas ici de mots pompeux et de formules sonores, dont il ne mesure pas bien la portée? Les nouvelles thèses bibliques, le fruit d'une évolution en germe dans

la croyance passée ! Un déluge restreint, une évolution d'un déluge universel ! Une absence de chronologie biblique, une évolution de la croyance à son existence ! L'affirmation, un germe de la négation, le bouton de fleurs dont a évolué et s'est épanouie la fleur ! Comment M. Fonsegrive a-t-il pu si solennellement annoncer à l'avance de pareilles énormités et leur offrir si aimablement l'hospitalité de la *Quinzaine ?* Pour les réfuter, nous n'avons besoin que de le citer lui-même. Nous allons tout simplement à M. Margival opposer M. Fonsegrive [1]. Voici ce qu'il écrivait, sur un sujet analogue, en réponse à M. Sabatier, doyen de la faculté de théologie protestante de la Sorbonne : « Le progrès ne consiste pas en un changement quelconque. Le progrès consiste dans le passage du moins au plus et du bien au mieux. Abandonner une formule de pensées ou de croyances pour en prendre une autre tout opposée, c'est bien changer, mais ce n'est pas progresser ; à vrai dire, ce n'est pas vivre ; c'est demeurer stationnaire et en équilibre, puisque l'état nouveau s'oppose à l'état ancien et que tous deux s'annulent. Progresser, c'est suivre les lois de l'acquisition scientifique, c'est conserver les vérités acquises et appuyé sur elles, s'élancer à la découverte de nouvelles vérités. Ainsi fait le catholicisme. On peut faire voir les progrès dans le formulaire dogmatique ; une formule une fois définie, elle demeure acquise à jamais, comme dans les sciences, les propositions prouvées ; elle sert de point d'appui pour aller plus loin et donner à l'Eglise une conscience de plus en plus nette des ressorts mystérieux de son organisation et de sa vie. Ainsi se fait le progrès dans le même genre et dans le même dogme... Le droit de changer, pour M. Sabatier, ne peut être que le droit de se contredire ; l'évolution, selon lui, et nous avons vu qu'il le dit à peu près expressément, c'est la possibilité pour la foi de nier ce qu'elle avait cru et de croire ce qu'elle avait nié. La vie de la foi aurait pour condition la possibilité de contradiction [2]. »

La prétention de M. l'abbé Margival est absolument identique à celle du protestant Sabatier. Son exégèse n'est pas le développement, l'accroissement de l'exégèse catholique, elle en est l'infirmation. L'exégèse catholique, pendant 1800 ans, avait professé l'universalité du déluge, celle de M. Margival nie cette universalité ; elle avait professé l'existence d'une chronologie biblique, celle de M. Margival nie cette existence ; elle avait attribué à Moïse la rédaction du Pentateuque, M. Margival le nie. Ce n'est pas là épanouissement de vérités précédemment en germes ou en ébauches, vérités ajoutées à vérités, propositions certaines venant se souder à propositions certaines, c'est négations, comme nous l'avons déjà dit, substituées à affirmations. M. Margival a donc singulièrement cru à la naïveté et à la crédulité de ses lecteurs, pour justifier auprès d'eux son exégèse par de pareilles énonciations ? Ou plutôt, comment lui-même a-t-il pu se faire l'illusion de prendre pour un progrès ce qui n'est qu'une contradiction ?

De l'Ancien, M. Margival passe au Nouveau Testament. Il commence par invoquer l'influence encore agissante sur certains esprits, de l'école de Tubingue, de son coryphée Christian Baur, l'inventeur du Pétrinisme et du Paulinisme, de l'universalisme libéral de Paul et du judaïsme pharisaïque de Pierre. Malgré tout, le Paulinisme et le Pétrinisme étaient expirants, même en Allemagne, quand un dernier coup de massue vient de lui être porté par M. Harnack, dans son ouvrage de la *Chronologie de l'Ancienne Littérature chrétienne*. Quelle était en définitive la thèse de Baur ? « C'est que le judéo-christianisme de saint Pierre et l'universalisme de saint Paul n'ayant pu se fondre avant la seconde moitié du deuxième siècle, la plupart des écrits canoniques, portant trace des deux tendances, devaient être d'une date bien postérieure et que les ouvrages attribués à saint Jean en particulier étaient encore beaucoup plus modernes. » A cela M. Harnack répond : « Le cadre dans lequel la tradition a rangé les origines chrétiennes est en général exact et la vieille littérature religieuse nous paraît dans la plupart des cas et à presque tous les points de vue véridique et digne de confiance. » C'est le renversement du système de Baur, mais pas entièrement cependant. Il y a des réserves. Car Harnack déclare apocryphes la seconde épître de saint Pierre et l'épître de saint Jacques, apocryphes les épîtres pastorales de saint Paul, apocryphe la finale de saint Marc et même tous les écrits de saint Jean, qu'il attribue au prêtre Johannes.

Mais enfin, où en est l'exégèse actuelle par rapport à la date des écrits du Nouveau Testament ? M. Margival formule ses conclusions en une page si obscure, si louvoyante, que nous craignons de ne pas saisir sa pensée. Aussi aimons-nous mieux le citer. Soit exégètes indépendants, exclusivement critiques et scientifiques, soit exégètes « qui, se proposant de n'exercer de critique que sous la sauvegarde de la foi, ne veulent pas cependant s'en laisser imposer ou permettre à quiconque de leur attribuer des croyances trop naïves, » tous auraient « une con-

[1] La théorie de l'évolution du dogme est toute moderne ; elle était inconnue à l'ancienne théologie ; elle est repoussée encore aujourd'hui par les meilleurs esprits, comme les lecteurs de l'*Ami du Clergé* ont pu le constater dans le remarquable article paru dernièrement sur cet objet dans la Revue. Cependant les concessions des uns faisant le fond de la théorie des autres, nous trouvons plus probant, dans la circonstance présente, d'emprunter à M. Fonsegrive sa définition de l'évolution dogmatique, pour l'opposer aux applications absolument hétérodoxes qu'en fait M. Margival. De cette façon, celui-ci ne pourra pas nous reprocher de n'être pas de notre temps, de ne pas comprendre la pensée contemporaine, et, rétrograde, d'emprunter des armes usées au vieil arsenal de la scolastique.

[2] *Quinzaine* du 1er janvier 1898, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, par Georges Fonsegrive.

formité de vues toute nouvelle sur la date des écrits du Nouveau Testament. »

Passons sur l'énigme de cette conformité de vues nouvelle et achevons l'analyse de l'article.

Après la date de la composition des livres, que pense la critique de leur contenu ?

Il y a le système de Renan, déjà très démodé, mais qui vient d'être ruiné entièrement par un travail récent. « Parmi les exégètes qui ont en ces derniers temps porté à l'œuvre de Renan une atteinte plus ou moins profonde, il n'en est pas qui ait renversé plus complètement toutes les données de son système, avec le mérite en plus de n'y pas songer, qu'un professeur de l'Université de Strasbourg, M. Holtzmann..., dans son ouvrage *La théologie du Nouveau Testament...*, où nous ne trouverions pour ainsi dire aucune réserve à faire, sans l'inévitable dissentiment de croyances avec ceux que la probité critique n'oblige pas moins que la charité à tenir pour des frères séparés. »

Renan ne voit guère dans la vie de Jésus que la vague conception de la paternité divine. — M. Holtzmann y voit Dieu conçu comme roi et comme père, comme la fin des êtres placés dans la sainteté ; il y voit le royaume des cieux considéré comme la société idéale du temps présent et de la vie future.

Pour Renan, la prédication de Jésus est une idylle d'après laquelle le doux Maître enchaînait à ses pas des populations naïves, soulevé lui-même par l'enthousiasme de ces foules, dont il traduisait si profondément le génie. — Aussi bien à Césarée de Philippe qu'à Jérusalem, *La théologie du Nouveau Testament* voit que Jésus-Christ a complètement échoué, que là aussi il est venu dans le monde et que les siens ne l'ont pas reçu.

Renan voit des antithèses partout dans la vie de Jésus ; il est le « jeune et riant villageois » de Galilée et le « géant sombre » de Jérusalem. Au fond, le créateur de la religion la plus universaliste qui soit, est resté toute sa vie sous la dépendance étroite des idées juives. — M. Holtzmann montre au contraire que s'il y a dans la religion juive le germe de la doctrine évangélique, ce n'est qu'un germe, que Jésus-Christ lui a donné une extension et un développement qui en font son enseignement propre, l'enseignement qui appartient à toutes les intelligences et à tous les temps.

Et M. Margival conclut : « Qu'on lise cette nouvelle *Théologie de l'Evangile,* et l'on n'apprendra pas seulement combien ont manqué à l'auteur de la *Vie de Jésus* ces qualités d'analyste et de critique dont on lui fait habituellement honneur ; on se rendra compte de tout ce qu'avait d'incomplet, sinon d'erroné, l'idée même de la critique, telle qu'il l'a définie et popularisée. »

Chose étrange ! Ces dernières paroles sont écrites pour fournir, ou du moins amènent l'auteur à fournir un parallèle entre la critique de Renan et non pas les règles de la saine critique, mais entre la critique de Renan et celle de l'ex-oratorien Richard Simon. On se demande ce que vient faire ici ce personnage, sa critique en opposition de celle de Renan, la supériorité de cette critique qui a pour but d'établir, tandis que celle de Renan a pour but de détruire, qui déclare que la critique est inhérente au respect de la parole de Dieu, qui affirme que les habitudes de la foi, sans lesquelles la pure raison ne peut manquer de trébucher, permettent seules de se retrouver et de marcher d'un pas libre et sûr, au lieu que Renan tenait la foi, toute espèce de foi religieuse, pour marque d'inaptitude critique. Nous le répétons, que vient faire ici la critique de Richard Simon ? Nous allons le voir.

Auparavant, il faut que nous connaissions, d'après M. Margival, les trois méthodes divergentes qui président, parmi les catholiques, aux travaux de l'exégèse contemporaine.

Il y a la méthode traditionnelle. C'est celle des intransigeants, qui s'appliquent ces paroles de Notre-Seigneur : « Celui qui n'est pas pour moi est contre moi. »

Il y a la méthode traditionnelle adoucie et mitigée, que nous avons déjà indiquée. Tout en se proposant « de n'exercer de critique que sous la sauvegarde de la foi, elle ne veut pas cependant s'en laisser imposer ou permettre à quiconque de lui attribuer des croyances trop naïves, » comme le fait sans doute la méthode traditionnelle pure.

Enfin, il y a la méthode exclusivement rationaliste, critique ou scientifique, qui affirme qu'il suffit à l'exégète de se montrer uniquement et absolument scientifique pour être conforme aux données certaines de la révélation divine. « C'est faire peu d'honneur aux livres saints que de réclamer en leur faveur l'immunité de la critique ordinaire, et il est plus digne de l'œuvre sacrée de lui appliquer simplement les principes communs de toute discussion scientifique. »

Quel jugement M. Margival porte-t-il sur la valeur de ces trois méthodes ? On ne nous croirait pas, si nous ne prenions soin de le citer. « Autant de points de vue différents et de méthodes variées dont la diversité est glorieuse autant qu'elle fait besoin à la théologie elle-même. C'est cette multiplicité singulière des principes et des applications de l'exégèse qui faisait échanger aux contemporains de Zwingle et d'Œcolampade les noms de chiens aboyants, d'hydres sifflantes et de fauves enragés. On aime mieux en juger comme l'eût fait sans doute un saint François de Sales et comparer cette heureuse variété au travail ingénieusement diversifié de sa bouquetière Glycéra, laquelle de ses bouquets savait faire des arrangements si inattendus et des combinaisons si originales. »

Si nous comprenons bien M. Margival, assez peu clair dans l'exposition de ses opinions risquées, l'exégète peut impunément adopter l'une ou l'autre des trois méthodes : la méthode traditionnelle, surannée du reste, la méthode de Richard Simon, celle de Zwingle et d'Œcolam-

pade. N'est-ce pas, ou nous avouons ne plus nous y connaître, légitimer l'emploi par les catholiques, de la méthode protestante, que l'on voudrait fortifier de l'autorité de saint François de Sales, qui eût repoussé avec indignation un pareil abus de sa poétique et charmante comparaison ?

Dans un prochain article nous ferons voir qu'il n'y a qu'une seule méthode pour l'exégèse catholique, la méthode traditionnelle pure. Aujourd'hui nous nous contenterons de quelques observations sur les deux autres méthodes préconisées par M. Margival.

Entre la méthode traditionnelle et la méthode rationaliste, il en place une intermédiaire tenant de l'une et de l'autre. Elle ne repousse pas la tradition, mais non plus elle ne la regarde pas comme une autorité souveraine qui puisse imposer la croyance ; elle est moins un principe, une source de certitude qu'un guide, qu'une indication, dont il est loisible de s'écarter, si quelque raison milite en faveur d'une autre conclusion. Cette méthode mixte est déjà vieille de date, et quoi qu'on fasse, c'est la négation même de la tradition comme source de certitude. Exposée assez vaguement jusqu'à présent, M. Margival et le P. Lagrange viennent de la concréter, en affirmant qu'elle est celle de Richard Simon, qu'ils louent et dont ils acceptent le patronage. Nous avions cru jusqu'à ce jour être en présence d'une nouvelle école, de principes « progressifs » inconnus à l'ancienne exégèse. Pas du tout. On nous place en face d'un revenant et de sa méthode vieille de deux siècles. Ils vont bien, nos jeunes exégètes ! Quand il s'est agi des sciences dans leur rapport avec l'exégèse, ils sont allés choisir pour leur guide Fr. Lenormant dans son ouvrage *Les origines de l'histoire* mis à l'index. Se découvrant de plus en plus, voilà que pour justifier leur méthode, ils se recommandent maintenant de Richard Simon. Nous avons cité plus haut l'éloge qu'en fait M. Margival en l'opposant à celle de Renan : l'une, méthode de reconstruction, l'autre, méthode de destruction. De son côté, le P. Lagrange écrit dans la *Revue biblique* : « Chose remarquable, c'est dans le sein de l'Eglise qu'on a démontré pour la première fois scientifiquement que le Pentateuque ne pouvait être tout entier l'œuvre de Moïse. Richard Simon était catholique et français... Il crut faire œuvre de bon catholique en montrant que cet esclavage de la lettre ne remplaçait pas avantageusement l'autorité de l'Eglise. » Les négateurs modernes de l'autorité de la tradition n'ont rien inventé. Ils se croient très forts, comme Richard Simon, parce qu'ils la remplacent par l'autorité de l'Eglise. Tant que celle-ci n'a pas porté de décision sur un point de doctrine, sur le sens d'un texte, ils se croient en droit de contester ce point de doctrine et le sens obvie universellement admis. Nous allons voir ce que Bossuet leur répond.

Qu'est donc ce Richard Simon, jugé si bon catholique par la nouvelle exégèse ? Que vaut sa méthode ?

Il était oratorien et vécut de 1638 à 1712. Il se vit forcé de quitter l'Oratoire, en 1678, après la publication de son ouvrage intitulé *Critique de l'Ancien Testament*. « Il y mettait en doute l'authenticité du Pentateuque. Ce n'était plus, selon lui, Moïse qui en était l'auteur, c'était une société de scribes qu'il lui avait plu d'imaginer. Il élevait les mêmes doutes sur les autres livres de l'Ancien Testament, et au lieu de leur laisser le caractère sacré de l'inspiration divine, il se bornait à établir leur certitude sur la tradition des juifs et des chrétiens, qui nous les ont transmis [1]. »

Il ne s'en tint pas à cet ouvrage. Il en publia une série d'autres, parmi lesquels se trouve le *Nouveau Testament traduit en français avec des remarques littéraires et critiques ;* c'est ce qu'on appelle vulgairement la version de Trévoux. Or, qui se fit l'adversaire de Richard Simon ? Ce fut notre grand Bossuet, non pas seulement comme écrivain et théologien, mais comme évêque et gardien-né de la doctrine.

Voici ce qu'il écrivait à M. de Malezieu, à propos *du Nouveau Testament traduit en français :*

« Il m'arrive ici à peu près ce qui m'arriva avec feu M. le chancelier Le Tellier, au sujet de la *Critique de l'Ancien Testament* du même auteur. Ce livre allait paraître dans quatre jours, avec toutes les marques de l'approbation et de l'autorité publique. J'en fus averti très à propos par un homme bien instruit [2], et qui savait pour le moins aussi bien les langues que notre auteur. Il m'envoya un index et ensuite une préface qui me firent connaître que ce livre était un amas d'impiétés et un rempart de libertinage. »

Dans sa *Première instruction sur la version du Nouveau Testament,* le grand théologien justifie ainsi son attitude vis-à-vis du dangereux exégète :

« Jésus-Christ et les apôtres nous ont avertis qu'il viendrait des novateurs dont les dangereux artifices altéreraient dans l'Eglise la simplicité de la foi. Nous ne cherchons point à déshonorer nos frères, à Dieu ne plaise, ni à flétrir leurs écrits sans une extrême nécessité, mais quand il arrive de tels novateurs, nous sommes mis en sentinelle sur la maison d'Israël pour sonner de la trompette et plus ils tâchent de se couvrir des apparences trompeuses, plus nous devons élever notre voix [3]. »

Cette obligation paraissait d'autant plus stricte à Bossuet, qu'il regardait Richard Simon « comme le chef d'une cabale de faux critiques, qui ne travaillaient qu'à ôter toute autorité aux SS. Pères et aux décisions de l'Eglise. » Cette cabale fut assez puissante pour tenir Bossuet en échec et pour l'exposer à des contradictions auxquelles ne

[1] Card. de Bausset, *Vie de Bossuet*, liv. XIII.
[2] Cet homme était Arnaut lui-même.
[3] 1re Instruction sur la version du Nouveau Testament : Avis au lecteur.

s'attendait pas un évêque de son âge, de son mérite et de sa réputation. Il se voit acculé à la nécessité de se justifier et il le fait en ces termes :

« L'arbre est connu par son fruit. Si donc j'ai pris un soin particulier de marquer dans une ordonnance publiée à Meaux les fruits que produit depuis vingt ans celui dont je reprends la doctrine, je n'ai fait qu'obéir aux préceptes de Jésus-Christ et je n'ai pas besoin de répéter ce que tout le monde peut lire dans cette ordonnance. L'auteur, loin de corriger ses mauvais principes, n'a fait que les suivre dans sa nouvelle version. Qu'il ne se flatte donc pas de l'approbation que trouvent dans certains esprits ceux qui sont notés par des censures. Il faudra bien que ce novateur tombe comme les autres aux pieds de l'Eglise; j'oserais même assurer que son terme est court [1]. »

Richard Simon était très versé dans la connaissance de l'hébreu et des langues orientales. Cette compétence bien connue était constamment invoquée par ses partisans. « Je demande seulement au sage lecteur, disait Bossuet à cette occasion, qu'il ne se laisse pas éblouir de la connaissance des langues que l'auteur et ses amis ne cessent de nous vanter : ce serait vouloir ramener la barbarie que de refuser à une si belle et utile connaissance les louanges qu'elle mérite; mais il y a un autre excès à craindre, qui est celui d'en faire dépendre la religion et la tradition. »

Comme nos modernes exégètes, Richard Simon se croyait à couvert, parce qu'il se déclarait très libre en dehors des décisions de l'Eglise. Bossuet lui répliquait : « L'Eglise, dit l'auteur, n'a rien décidé sur le fait dont il s'agit. Il ne songe pas qu'on n'a pas coutume de prononcer des décisions sur les vérités qui ne sont pas contestées et qui passent de bonne foi dans le langage commun de tous les fidèles. Mais quand il aurait conclu de là qu'on ne peut pas le condamner comme hérétique pour ce point, n'y a-t-il pas assez d'autres justes qualifications pour l'accabler, comme celles d'erronées, d'induisantes à l'hérésie, de périlleuses dans la foi, de contraires à la tradition et aux prières de l'Eglise, etc.?

Enfin dans le paragraphe final de sa seconde instruction, il termine en ces termes :

« C'en est assez et il me suffit d'avoir démontré que l'auteur fait ce qu'il lui plaît du texte de l'Evangile, sans autorité, sans règle; qu'il n'a aucun égard à la tradition et qu'il méprise partout la loi du concile de Trente, qui nous oblige à la suivre dans l'interprétation des Ecritures; qu'il ne se montre savant qu'en affectant de perpétuelles et dangereuses singularités et qu'il ne cesse de substituer ses propres pensées à celles du Saint-Esprit; que sa critique est pleine de minuties et d'ailleurs hardie, téméraire, licencieuse, ignorante, sans théologie, ennemie des principes de cette science. »

[1] Item, ibid.

[2] 1re Instruction sur la version du Nouveau Testament : Addition sur la remontrance, 1re remarque, IX et X.

Après le théologien, entendons l'évêque. Voici son ordonnance publiée à Meaux en 1702.

« ...Nous défendons très expressément à tous les fidèles de notre diocèse, ecclésiastiques et autres, de lire ou de retenir le livre nommé ci-dessus, sa préface, sa traduction et ses remarques, comme étant respectivement : la traduction infidèle, téméraire, scandaleuse; les remarques tant celles de la préface que celles des marges, pleines d'explications pareillement téméraires, scandaleuses, contraires à la tradition et induisantes à erreur et à hérésie, sous peine d'excommunication, laquelle nous déclarons être encourue *ipso facto* par les curés, vicaires, prêtres, confesseurs et directeurs, qui en permettront ou conseilleront la lecture. »

Une ordonnance analogue fut publiée par le cardinal de Noailles pour le diocèse de Paris.

Voilà donc le bon catholique qu'était Richard Simon, aux yeux de Bossuet et de l'ancienne Eglise de France. La doctrine a-t-elle changé ? Ce qui n'était pas recevable au XVIIe siècle [1] le serait-il au XIXe ? Ce qui méritait les censures les plus rigoureuses, serait-il digne aujourd'hui de louanges? Remarquez ici l'absolue compétence de Bossuet. Le débat ne roule pas seulement sur des points particuliers, que la marche des idées et le progrès des découvertes auraient pu amener Bossuet à modifier. Il porte bien plutôt sur le terrain des principes, des règles de l'exégèse, de la méthode qui la dirige : et ce sont les principes, la méthode, les règles ou plutôt l'absence de règles de Richard Simon qu'il attaque, qu'il poursuit de ses censures, et comme c'est de Richard Simon que se réclame la nouvelle école, les censures dont Bossuet le frappe, atteignent également celle-ci. Nous avons donc la certitude que si le grand évêque, se survivant à lui-même, occupait encore le siège de Meaux, il condamnerait les continuateurs de Richard Simon, comme il l'a condamné lui-même.

Aussi nous remercions M. Margival et le P. Lagrange d'avoir déchiré les voiles. L'opinion catholique en France n'a plus qu'à choisir entre l'autorité d'un des plus grands théologiens de l'Eglise qu'était Bossuet, d'un de ses plus grands évêques, et l'autorité de M. Margival, du P. Lagrange, de M. Loisy et de la nouvelle école exégétique [2].

[1] Je sais bien qu'on nous objectera le gallicanisme de Bossuet et de son siècle. Mais la bonne foi oblige en même temps à reconnaître que le gallicanisme de ce grand homme a été plus politique que doctrinal. Il se reproche à lui-même d'avoir eu l'âme trop mondaine. Du reste, à part la question du gallicanisme, la rigoureuse orthodoxie théologique de Bossuet a été universellement reconnue par l'Eglise de France et par les papes eux-mêmes, comme il ne craint pas de le proclamer.

[2] Les censures portées par Bossuet ne sont pas celles du théologien, mais de l'évêque dans l'exercice de sa juridiction. N'ayant pas été réformées par le Saint-Siège, défenseur de la liberté des intelligences qu'on ne pourrait opprimer en leur imposant une doctrine controversable et douteuse, il est difficile de ne pas les regarder

Quant à la troisième méthode, elle se donne beaucoup d'appellations pompeuses.

Elle s'appelle la critique, la méthode critique, la critique historique, la critique scientifique, tous noms qui masquent son vrai nom, lequel est le libre examen ; c'est la méthode protestante. Nous sommes donc en droit de demander, si après toutes les décisions de l'Eglise l'exégèse catholique est loisible de reposer sur la méthode du libre examen. Mais examinons cette méthode prétendue rationnelle et scientifique avec un peu d'attention.

L'exégèse catholique peut se diviser en deux parties très distinctes, dont l'une est résolue, parce qu'elle est tranchée par la tradition. Celle-là est acquise à la foi catholique, elle est indiscutable. La raison pure, l'étude exclusive du texte scripturaire peuvent bien s'exercer à son endroit pour lui adjoindre une nouvelle certitude jaillissant des entrailles mêmes du texte, pour étendre ses horizons et la faire rayonner d'une lumière plus pleine, plus radieuse ; elles ne peuvent s'exercer pour la rogner, la mutiler, la modifier ou l'annihiler. M. Margival nous dit ou fait dire à ses interlocuteurs : « Est-ce qu'il ne suffit pas à l'exégèse d'être uniquement et absolument scientifique pour être conforme aux données certaines de la Révélation ? » Non, cela ne suffit pas. Si cela suffisait, cette règle devrait, dans l'ensemble des cas, établir l'unité de doctrine et d'interprétation parmi les exégètes. Or, cette unité n'existe pas. M. Margival vient, dans son article, d'écrire une véritable histoire des variations de l'exégèse rationaliste, à l'imitation de l'histoire des variations du protestantisme par Bossuet. Et cependant tous ces exégètes sont scientifiques. Est-ce que Baur et Strauss en Allemagne, Renan, Havet en France, n'ont pas, comme vous, la prétention d'être uniquement et absolument scientifiques ? Si vous dites qu'ils ne le sont pas, à quels signes reconnaîtra-t-on la critique scientifique, le *scientifisme ?* Est-ce que Wellhausen, qui les a contredits, n'est pas scientifique, et quel est le plus scientifique des deux systèmes, de celui de Wellhausen ou de celui de Havet ? Est-ce que Harnack qui réfute Renan est plus scientifique que Renan ? Est-ce que Holtzmann qui réfute Harnack et Renan est plus scientifique que ces deux savants ? Dites-nous donc, encore un coup, comment nous saurons que nous sommes en présence d'une exégèse uniquement et absolument scientifique. Ne voyez-vous pas que vous êtes en plein protestantisme, en pur libre examen, avec ses luttes doctrinales, ses incertitudes, ses contradictions, ses variations, tandis que la vérité est une et immuable ?

Il y a une seconde partie scripturaire, qui, celle-là, n'est pas sous l'autorité de la tradition, soit parce que la tradition n'a pas touché à ces points, soit parce qu'elle est partagée sur leur interprétation. Là évidemment la critique a tout droit et toute liberté de s'exercer, mais à une condition toutefois, c'est de vraiment appliquer les règles de la critique. Je le veux bien, et j'y acquiesce sinon totalement, du moins dans une large mesure, il suffit d'être uniquement et absolument scientifique pour être conforme aux données certaines de la Révélation. Seulement j'ai le droit de vous reprocher de n'être pas absolument scientifiques, vous ne l'êtes que partiellement. Votre critique est boîteuse ; elle repose sur le plus faible des deux points d'appui de la saine critique. Ses lois s'imposent à l'exégèse et vous ne les appliquez pas, peut-être beaucoup d'entre vous les ignorent-ils. Qui a lu par exemple le traité de diplomatique de Mabillon ? Cependant elle est une science, elle a ses principes. Il ne suffit pas de recourir à sa raison pour faire de la critique et de l'exégèse ; beaucoup le croient, le pratiquent, mais ils se trompent et ils sèment des erreurs à pleines mains dans le champ de l'histoire et de l'interprétation scripturaire. La raison pure n'a pas le droit de s'y aventurer seule ; elle doit se laisser guider par les règles de la science critique. Deux règles dominent cette science : l'étude des monuments historiques externes au texte, et l'étude intrinsèque du texte. La première est la plus importante, la seule sûre ; la seconde n'est qu'un auxiliaire et un auxiliaire souvent trompeur et par conséquent dangereux. Entraînés par l'école de Tubingue, dont vous pouvez bien repousser les conclusions, mais dont vous subissez la méthode, vous avez supprimé dans l'exercice de votre critique le fonctionnement de la première de ces règles, que vous appelez dédaigneusement la tradition, un principe de crédulité et de naïveté, vous n'attachez de prix qu'à la seconde, insuffisante et dangereuse, qui vous vaut les tristes variations dont vous nous avez exposé le peu séduisant tableau. Vous êtes d'une inconséquence qui étonne. Pourquoi croyez-vous à l'Eglise ? Parce que vous croyez à l'Ecriture, non pas comme livre inspiré, mais comme histoire véridique ; et comment arrivez-vous à constater

comme exprimant l'enseignement de l'Eglise. Que si quelques théologiens soutiennent l'entière liberté de l'exégèse en dehors des questions de foi et de mœurs, nous répondrons que tous les théologiens ne font pas autorité. « On n'est pas quitte envers les SS. Pères de la soumission qui leur est due, écrit encore Bossuet, pour avoir trouvé quelques catholiques modernes qui n'aient pas assez appuyé leur sentiment... Il se trompe, s'il s'imagine que quelques anciens qui auraient parlé en passant, ou qui seront peu connus, ou qui auront en eux-mêmes peu de poids, soient capables d'autoriser une explication. On sait qu'il y a eu dans l'antiquité des Théodore de Mopsueste, des Diodore de Tarse, des disciples cachés d'Origène, qui en auront pris le mauvais, et quelques autres auteurs aussi suspects. Si le traducteur s'imagine contrebalancer par un ou deux anciens les Athanase, les Chrysostome, les Hilaire, les Ambroise, les Augustin, les trois Grégoire et les autres qui sont pour nous, il ne sera pas écouté et il ignore seulement qu'il ignore les maximes de l'Eglise. » (Remarques sur l'ouvrage en général, XXV). — Il ne sera pas non plus sans intérêt et sans utilité de rappeler que les censures de Bossuet ont été ratifiées par Rome. Car nous trouvons au catalogue de l'Index tous les ouvrages de Richard Simon : *Histoire critique du Vieux Testament ; Histoire critique du texte du Nouveau Testament* ; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* et le *Nouveau Testament* de Trévoux.

l'historicité des Ecritures, sinon par la discussion des monuments historiques qui la démontrent? Mais si cette méthode qui vous a conduit à l'Eglise et par l'Eglise à la foi, a été la bonne, si elle a été souveraine dans un sujet aussi délicat, pourquoi cesse-t-elle de l'être quand il s'agit de l'interprétation scripturaire et de l'origine des Livres divins? Pourquoi? Parce que la méthode allemande la rejette, parce que le rationalisme français la repousse, parce que vous voulez être de votre époque. Au lieu d'attirer à vous votre époque, vous vous laissez attirer par elle; vous croyez la guérir de ses erreurs en les partageant.

Une aberration étrange de la nouvelle école est d'admettre, avec le préjugé rationaliste, que la méthode traditionnelle est exclusive de l'usage de la raison, sans doute parce que nous n'admettons pas que la raison ait le droit de marcher à l'aventure, à sa guise, à sa fantaisie, que nous imposons à la nôtre des règles dont elle ne peut pas s'écarter. Mais ce sont des règles souverainement salutaires, indispensables; elles sont la lisière, le garde-fou qui l'empêchent de s'écarter à droite, à gauche, de quitter son chemin et de ne pas arriver au terme. Nous raisonnons sur les textes, comme vous, mais en second lieu, mais subsidiairement. Nous avons commencé à exercer notre raison et notre critique par l'étude des monuments traditionnels, nous scrutons leur authenticité, la valeur de leur témoignage, par eux nous établissons ou nous contestons la réalité de la tradition. Est-ce que ce travail n'est pas l'exercice de la raison, mais le bon, le sûr, le véritable travail critique? Nous abordons ensuite l'étude intime du texte; mais comme nous avons déjà une certitude, nous l'étudions ou au point de vue des objections qu'il peut offrir ou au point de vue des confirmations qu'il peut présenter. C'est identiquement votre méthode, mais rectifiée, assurée, guidée par une certitude acquise en dehors d'elle et qui lui fait éviter les écueils où vous sombrez. Du reste, qu'est au fond votre méthode? Elle est moins philosophique, moins scientifique que littéraire. Or demandez à M. Brunetière s'il a les mêmes règles d'appréciation que M. Jules Lemaître, à M. Jules Lemaître s'il accepte celles de M. Faguet. Ce sont cependant les maîtres de la critique littéraire contemporaine, et leurs règles sont l'incertitude, le vague, l'indéterminé, l'arbitraire. Telle œuvre est-elle bien dans le style de tel auteur? nuance fort difficile à saisir et sur laquelle vous ne parvenez presque jamais à vous entendre. Tel auteur de telle époque pouvait-il bien être initié à tel usage postérieur? question la plupart du temps insoluble, parce que jusqu'à présent vous étiez étrangers à la connaissance intime des vieilles civilisations. Votre méthode exclusive de toute tradition est une appréciation de couleurs, de rédactions, de genres de style variant suivant la tournure d'esprit, la manière personnelle de concevoir les choses, elle est une vraisemblance peut-être, tout au plus une probabilité, elle n'est pas un principe de certitude; avec elle vous n'écrirez jamais une histoire de l'exégèse, mais une histoire de ses variations. Ne nous parlez donc pas de votre critique scientifique, ni de vos procédés rationnels: vous êtes des rationalistes, c'est-à-dire des impuissants; vous pourrez ruiner la veille exégèse, vous n'en réédifierez aucune certaine et incontestable.

En faisant à votre méthode rationaliste le reproche d'impuissance, le reproche d'être un instrument de scepticisme et de ruine, je voudrais exagérer, mais il n'en est rien. M. Margival a écrit (p. 48): « Vient-on leur raconter (aux partisans des deux dernières méthodes d'exégèse) que tel ministre anglican, qui aurait, paraît-il, perdu le don de la prière en étudiant la Bible, a subitement retrouvé la douceur de prier à la sortie des cours de M. Harnack, ils ne sont pas embarrassés de répondre du tac au tac par des anecdotes du même cru et de la même portée: telle est, par exemple, l'histoire de ce religieux français qui, venu en Allemagne pour aiguiser ses armes théologiques au pied des plus fameuses chaires d'exégèse biblique, ne tarda pas à déserter lui-même sa propre cause, à donner aux catholiques allemands le spectacle de la plus lamentable défection. Arguments médiocres, contestations stériles, répondent quelques autres... » Si nous comprenons bien M. Margival, il veut dire que si le nouvel enseignement exégétique produit des apostasies, il amène aussi des conversions; les unes compensent les autres.

M. Margival nous paraît avoir écrit ces lignes, si graves cependant, d'un cœur bien léger. Ce n'est pas ainsi que M. Fonsegrive, dans la sincérité de sa foi, malgré ses idées largement libérales, a traité la question. Voici les révélations bien tristes qu'il nous fait dans la *Quinzaine* du 1er janvier dernier:

« Quelques défections se sont produites dans ces derniers temps, dont une au moins fut assez bruyante. Quelques-uns des défaillants sont allés purement et simplement à la libre-pensée, à un vague spiritualisme; d'autres se sont arrêtés à mi-chemin, ils ont cru pouvoir trouver dans le protestantisme l'abri qui convient à leurs aspirations religieuses. C'est surtout parmi des prêtres que se sont opérées ces conversions à rebours. Ceux qui ont voulu aller au protestantisme ont trouvé aux environs de Paris une retraite ouverte à leur apostasie par une munificence zélée. Ils ont reçu grand accueil parmi les pasteurs et plusieurs sont devenus pasteurs eux-mêmes. On les signalait l'autre jour au nombre de six comme auditeurs de la faculté protestante de théologie. Ils ont fondé un journal qu'ils appellent le *Chrétien français*. Des protestants et non des moins qualifiés ont même, dit-on, prêté leur plume pour écrire aux évêques les lettres de rupture de quelques-uns. »

Il y a loin, dans la révélation si pénible à lire, que nous fait M. Fonsegrive, de la gaillarde réponse « du tac au tac » de M. Margival. M. Fon-

segrive ne se contente pas de cette révélation. Il va plus loin, il se demande la cause de ces défaillances, qui atteignent une élite, semble-t-il, de jeunes intelligences ordinairement si enthousiastes des beautés et des harmonies de la science révélée. Il n'hésite pas à l'attribuer aux nouvelles méthodes que voudrait introduire dans le clergé l'école critique. En histoire elle abandonne le principe traditionnel pour l'étude interne et exclusive des textes, et elle transporte les mêmes procédés en exégèse, c'est-à-dire qu'elle ne sait pas se défendre du danger rationaliste que court parmi nous la doctrine catholique.

Pour bien comprendre ce danger, il faut nous rappeler que depuis la Révolution française, il y a deux Frances, vivant côte à côte dans la même patrie, sur le même sol, sous les mêmes institutions et plus divisées que ne sont actuellement les Français et les Allemands. Ceux-ci peuvent se réconcilier au moyen d'arrangements diplomatiques, les deux Frances ne peuvent se faire de concessions réciproques, ni la France catholique, ni la France rationaliste et libérale. Les principes s'y opposent. Le principe du rationalisme ou de la libre-pensée, c'est que l'homme ne doit s'élever à la vérité religieuse que par la raison pure, à l'opposé du principe catholique, qui réclame l'intervention de l'autorité doctrinale pour entrer en possession de la vérité religieuse totale. Car la vérité catholique est ou suprarationnelle ou extrarationnelle. La raison pure atteint jusqu'à la notion de Dieu, de Dieu premier principe et même de Dieu souveraine perfection, mais c'est tout. Aller plus loin serait pénétrer dans l'essence divine et le regard rationnel n'a pas assez de portée visuelle pour y plonger. L'essence divine, c'est la Trinité. Voilà donc le premier dogme, le dogme fondamental, qui se mêle à tous les autres dogmes catholiques, dont la notion est suprarationnelle, insaisissable à la raison. Quelle concession voulez-vous faire sur ce dogme ? Il n'y a pas de concession, pas de réconciliation possible. Et quelle concession voulez-vous que fasse le rationalisme ? Il ne voit pas directement la Trinité, il ne peut y adhérer, force lui est de le repousser. C'est bien la situation à laquelle a été acculé, toute sa vie, Jules Simon, le plus religieux et le mieux intentionné des libres-penseurs ; il n'a jamais pu prendre son vol au-dessus de la religion naturelle, parce qu'en effet la raison humaine ne porte pas plus loin. Puis, à côté du dogme suprarationnel de la Trinité, il y a tous les autres dogmes catholiques, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, l'Eglise, qui sont extrarationnels ; ce sont des faits historiques qui auraient pu ne pas exister, des interventions divines et des œuvres qui ne relèvent que de la libre volonté de Dieu, que le regard de la raison pure ne peut appréhender, pas plus qu'il ne saisit les faits de l'histoire. Leur connaissance ne nous est fournie que par le témoignage, que par l'autorité des acteurs et des témoins des événements. Là encore impossibilité pour le rationalisme de faire des concessions. Que voulez-vous qu'il concède ? Il ne voit pas, il ne connaît pas. S'il acceptait votre théorie et votre démonstration des faits surnaturels, il sortirait de lui-même, il cesserait d'être le rationalisme, il serait le catholicisme. Et que voulez-vous que lui concède le catholicisme ? Ses faits historiques et surnaturels sont réels, leur objectivité est indiscutable, vous ne pouvez ni les dissimuler, ni les amoindrir, vous ne pouvez donc rien concéder. Voilà donc deux Frances irréconciliables, dont l'une doit vouloir l'anéantissement de l'autre. C'est ce que comprennent très justement les radicaux et ce que ne veulent pas comprendre les catholiques libéraux. Les radicaux veulent l'anéantissement du catholicisme, les uns par un sentiment de réelle impiété, les autres au nom de l'idée et du principe. Les catholiques libéraux voudraient au contraire la réconciliation. C'est une pure inconséquence. Toute réconciliation suppose des concessions réciproques. Que concéderez-vous, que vous concédront vos adversaires ? Rien, absolument rien, à moins que vous n'apostasiez, à moins qu'ils ne se fassent catholiques.

Heureusement que l'antinomie de ces deux Frances ne porte que sur les idées et non sur les personnes ! Elle ne ressemble pas aux scissions politiques violentes, qui entraînent souvent la haine des adversaires, elle reste une scission d'idées. Les personnes, à part la secte maçonnique, fraternisent. Quelle haine J. Simon, le plus haut représentant de la libre-pensée religieuse, nourrissait-il contre M. de Mun, le pur catholique, son successeur à l'Académie française ? Aucune.

Ainsi pas de réconciliation possible, mais l'anéantissement de l'une ou de l'autre doctrine avec une parfaite tolérance des personnes, quand l'amitié même ne les unit pas, telle est la situation.

Mais une question se présente : la tolérance des deux doctrines est-elle désirable, est-elle possible ? Le rationalisme a-t-il intérêt à l'anéantissement du catholicisme et réciproquement ? Car s'il y a des intérêts en opposition, ils ne peuvent que se combattre ; adieu la tolérance.

La libre-pensée n'a pas d'autre intérêt à l'anéantissement du catholicisme que celui de garder sa liberté et de ne pas la tenir captive sous le joug de la foi. Le catholicisme au contraire possède un double intérêt à la disparition du rationalisme : un intérêt religieux et un intérêt national et patriotique.

Il y a l'intérêt religieux des intellectuels et l'intérêt religieux du peuple. Les premiers ont contracté une immense responsabilité devant la nation. Ils ont fait passer dans le peuple leur rationalisme par l'enseignement public, par le livre, la brochure, le journal à un sou. Or chez le peuple, le rationalisme, la libre-pensée, c'est le dégagement de toute croyance, c'est l'incrédulité, avec le déchaînement de toutes les grossièretés, qui chez lui ne sont pas contenues par l'éducation. La bourgeoisie n'a pas plus craint de sacrifier les inté-

rêts religieux et éternels du peuple à ses prétendus intérêts philosophiques, qu'elle n'a craint de sacrifier l'intérêt matériel de l'ouvrier aux intérêts de sa fortune et de ses théories économiques. Elle ne s'est pas plus inquiétée du pain de son âme que du pain de sa vie corporelle. C'est l'égoïsme à sa plus haute puissance. La faute est grande. Avec sa culture intellectuelle et ses loisirs, elle peut remonter la pente de ses préjugés, de ses fausses maximes, de ses erreurs multiples. Mais le peuple que deviendra-t-il, lui? Quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, il ne possèdera jamais la culture intellectuelle; il n'aura jamais de loisirs, il sera toujours travailleur. Plongé dans la matière et la brutalité des sens par la perte de la foi et de toute religion, qui l'en débarrassera, qui le fera remonter aux sommets d'où on l'a précipité, à ces sommets où l'histoire, où les souvenirs d'enfance nous le montrent autrefois si sensé, si jovialement spirituel, si poli, si habile dans ses divers métiers? Personne; il n'est aucun moyen, pas même le miracle. Le miracle, à l'heure actuelle, presque aussi multiplié qu'aux temps apostoliques, passe journellement devant les masses et ne les ébranle pas. Il n'y aurait qu'une immense diffusion de la lumière divine et de la force surnaturelle dans les cœurs, comme au jour de la Pentecôte, qui pourrait les renouveler. Dieu le fera-t-il, c'est son secret.

Et cependant l'enseignement du Christ est formel. Sans la possession de la vérité, il est impossible de plaire à Dieu ; la foi est une condition de la vie éternelle. L'Eglise, qui a reçu l'impérieuse mission de sauver les âmes, ne peut rester indifférente au spectacle de ces multitudes vouées à l'incrédulité. Elle ne peut pas davantage souffrir que le Christ soit venu au milieu des siens, qu'il ait fait de la France comme son pays d'adoption, qu'il l'ait inondée de sa lumière dont elle s'est éclairée pendant de nombreux siècles, et qu'aujourd'hui ceux qu'il avait fait particulièrement siens, refusent de le recevoir, qu'il soit parmi eux comme un étranger. Son plus grand devoir est donc de combattre de toutes pièces le rationalisme, cause de cette situation. Ce n'est pas chez elle étroitesse d'esprit, haine de la liberté. Elle est mue par le principe supérieur du droit de Dieu à être cru et accepté, du besoin impérieux des âmes, créatures de Dieu, d'arriver au salut.

Le patriotisme en fait de plus un devoir à l'Eglise de France. On pourrait croire que le rationalisme, que l'exercice journalier de la raison sur les questions les plus hautes et les plus variées de la philosophie, de la politique, de l'histoire et de la science a fortifié et développé la puissance rationnelle, dans l'antique patrie de la netteté et de la rectitude des idées. Il n'en est rien. Il y a une gymnastique de l'esprit aussi nécessaire à affermir la raison que la gymnastique du corps à donner de la souplesse et de la solidité aux muscles. Il y a des règles du raisonnement aussi indispensables à sa vigueur que l'hygiène l'est à la santé du corps. Cette gymnastique, cette hygiène étaient autrefois en plein exercice dans la culture intellectuelle. Il y avait l'étude prolongée de la philosophie, de la dialectique ; il y avait les luttes syllogistiques des jeunes sous la direction des anciens, sport multiple, qui a trempé si vigoureusement les intelligences du grand siècle et qui nous a valu cette pléïade de penseurs de premier ordre dont s'honorent les lettres françaises. Puis il y avait la lumière supérieure de la foi, qui projetait ses splendeurs sur les clartés de la raison, l'absorbait en un faisceau unique, pour illuminer tous les coins et les recoins de l'âme humaine. Aujourd'hui, en présence des programmes universitaires, plus de dialectique, plus d'étude des règles, plus de joutes syllogistiques, plus de temps à la réflexion et à mûrir les idées. Tout est donné à la mémoire, à l'entassement indigeste, dans la pauvre cervelle humaine, de monceaux de choses et de faits, qui disparaissent bientôt, pour n'y laisser que de faibles traces de leur séjour. Aussi en est-il résulté un affaiblissement de la raison, de sa rectitude, et par là même du caractère qu'on ne rencontre nulle part, en Europe, au même degré. Voilà pourquoi la critique est si souvent dévoyée, la science si souvent erronée dans ses déductions. Quand cette fausse critique et cette fausse science articulent des conclusions contraires à la vérité religieuse, si on n'est pas sur ses gardes, on s'imaginerait être en face d'adversaires, de sectaires; on n'est qu'en présence d'un raisonneur sincère, mais défaillant, sans règle et sans logique. Or cette défaillance de la raison rejaillit misérablement sur la volonté. Un esprit ferme et des convictions solides sont la meilleure source et la plus puissante de la trempe du caractère. C'est là le grand danger de la France en ce moment : affaiblissement de la raison, affaiblissement des caractères, sous l'action dissolvante et épuisante du rationalisme.

Nous ne sommes pas seul à constater cette profonde déchéance de la raison française. Voici ce qu'à propos du procès de Zola, écrivait un publiciste et un penseur, M. Ch. Maurras : « A lire ces thèses signées de noms connus, on comprend bien ce qui se dit à l'étranger de la décadence mentale des Français. Le suisse Hennequin, le juif hongrois Nordau l'ont indiqué : depuis cent ans, nous avons perdu du côté de la raison pure, où personne ne nous égalait en Europe, mille fois plus que nous n'avons gagné en sensibilité morale et physique. » Et encore : « Le reproche que je fais à M. Duclaux n'est pas d'avoir inquiété l'esprit public, égaré des adolescents, abusé de l'autorité qui s'attachait à sa personne et à ses fonctions. Cet abus de pouvoir n'est rien au prix de l'abaissement intellectuel dont il est le signe...; déjà un bon raisonnement est devenu chez nous, au pays de Descartes, plus rare qu'un chef-d'œuvre ou qu'un grand acte de vertu. Ces malheureux (les savants) conspirent à nous abêtir tout à fait. »

A qui incombe la tâche de relever l'esprit fran-